This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

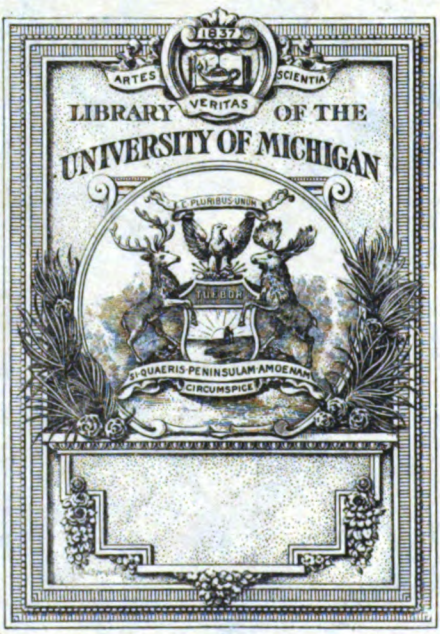
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

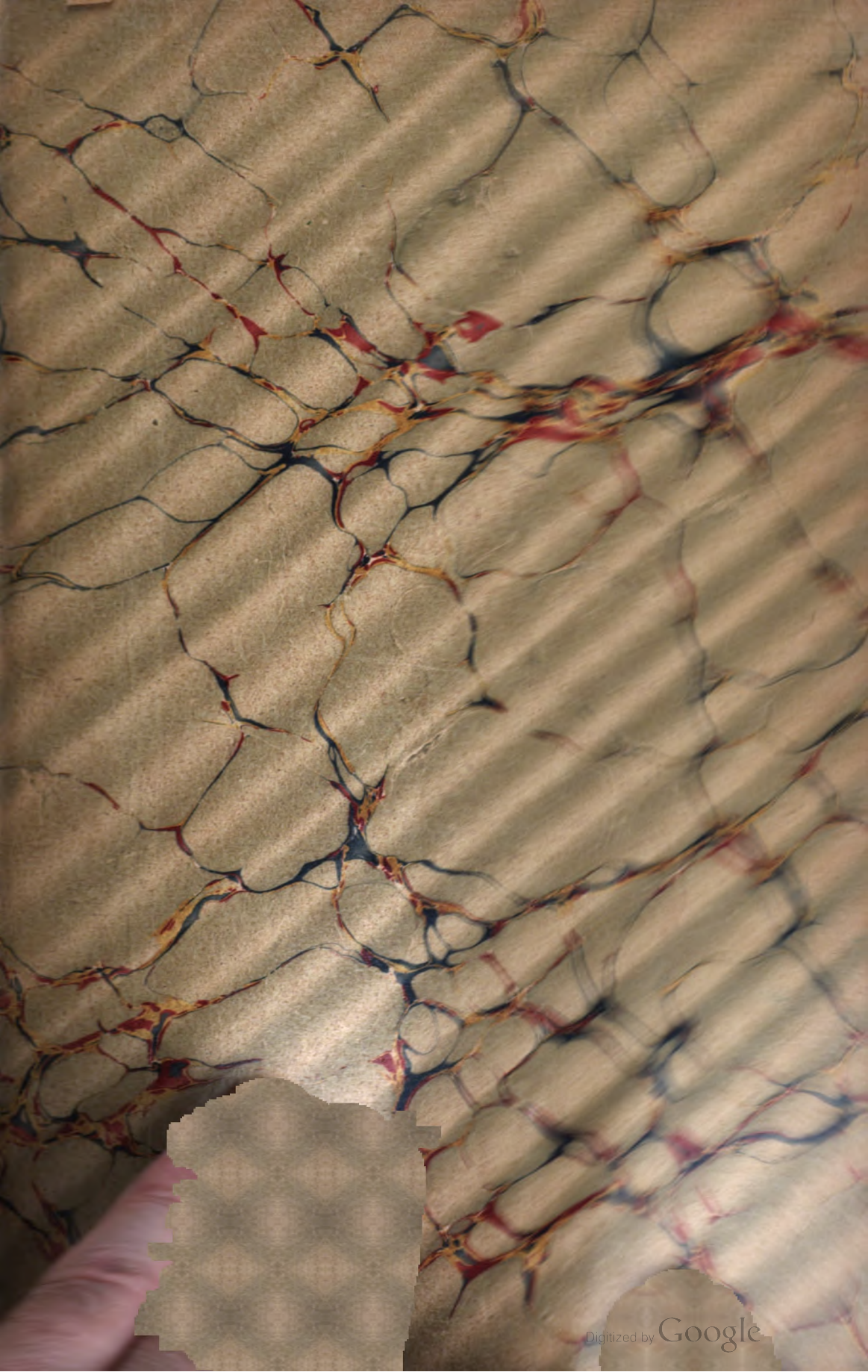
En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 811,019

Digitized by Google



Digitized by Google


Digitized by Google

Digitized by Google

BL
3
R45

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME DIX-SEPTIÈME

Digitized by Google

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

82279

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Nancy; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

NEUVIÈME ANNÉE

TOME DIX-SEPTIÈME

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1888

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDES SUR LE DEUTÉRONOME [1]

I. — LA COMPOSITION DU DEUTÉRONOME (*Suite*)

IV. — Le travail de rédaction

Plusieurs mains ont concouru à la composition du Deutéronome. Nous avons essayé de faire la part de ce qui revient à chacune d'elles. Nous examinerons maintenant les rapports réciproques des différents fragments dont nous avons constaté l'existence, afin de nous rendre compte de leur mode de réunion. Nous nous bornerons à en retracer les grandes lignes. Le terrain sur lequel nous devrons nous mouvoir est des moins sûrs ; le Deutéronome est peut-être le livre de l'Hexateuque, de la rédaction duquel il est le plus difficile de se faire une idée satisfaisante.

Et tout d'abord, les fragments de mains différentes, que nous avons distingués, ont-ils eu — abstraction faite des passages jahvistes et élohistes — une existence indépendante, avant d'avoir été réunis et combinés les uns avec les autres ? C'est là, semble-t-il, l'opinion de M. d'Eichthal ; mais on peut aussi se représenter la formation du livre par additions successives, venant se grouper autour d'une pièce centrale et faites en vue de celle-ci. Ainsi, selon M. Wellhausen [2], une double introduction et une double conclusion seraient venues s'ajouter au noyau déjà formé, au code deutéronomique des chap. XII-XXVI. Les chap. I-IV et V-XI, XXVIII et XXIX-XXX ont été écrits en vue de la Collection de lois, sans avoir vécu auparavant d'une existence propre. Ce ne sont pas des fragments empruntés ailleurs pour être réunis à d'autres fragments, mais des pièces

[1] Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVI, p. 28 à 65.

[2] *Die Composition des Hexateuchs*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1877, p. 464.

Digitized by Google

écrites spécialement pour être rattachées à une pièce centrale principale et lui servir de cadre.

Il se pourrait qu'il y eût du vrai dans l'une et l'autre manière de voir.

M. Vernes admet l'existence d'un grand discours parénétique, s'étendant du chap. v au chap. xi du Deutéronome. Nous avons dit pourquoi nous repoussons cette hypothèse. Selon nous, ce grand discours n'existe pas, mais un certain nombre de fragments parénétiques ont été introduits au beau milieu des textes législatifs. Or ces fragments, insérés dans la loi, la présupposent et en sont inspirés.

Le premier fragment, après que l'ordre a été donné de détruire les lieux de culte païens et que défense a été faite d'entrer en relation de famille avec les adorateurs des faux dieux, puisqu'Israël est un peuple consacré à l'Éternel, rappelle à ce propos (vii, 7-11) le motif de cette situation privilégiée : il ne faut pas le chercher dans des avantages extérieurs que le peuple posséderait sur d'autres, mais exclusivement dans l'amour de Jahveh et dans sa fidélité aux promesses. Il faut remarquer comment au v. 9 l'auteur de cette parénèse la fait tourner au profit de la loi : Tu reconnaîtras que l'Eternel ton Dieu est le Dieu, Dieu fidèle, qui conserve son alliance et sa grâce à ceux qui l'aiment et qui *gardent sa loi*. L'amour pour Dieu se manifeste dans l'obéissance à sa loi, et le v. 11, qui termine la parénèse et marque le retour au texte législatif, dit : Garde donc la loi, les commandements et les statuts que je te donne aujourd'hui, afin que tu les accomplisses.

Le second fragment parénétique, vii, 17-24, sert à illustrer la fidélité de l'Éternel dans le passé, gage certain de sa fidélité dans l'avenir, et tout aussitôt revient l'ordre de détruire les images des divinités païennes, à la reprise du texte législatif, vii, 25.

Entre vii, 25 et viii, 19-20 se trouve une troisième parénèse dont le but est, de même que tout à l'heure, d'insister sur l'obligation de l'obéissance à la loi, v. 1, 6, 11. C'est donc bien en vue de la loi que ce fragment a été écrit ; qu'Israël se souvienne sans cesse des quarante ans passés dans le désert, pendant lesquels Jahveh l'humilia pour briser son orgueil et le mit à l'épreuve pour connaître sa fidélité, souvenirs d'autant plus salutaires que le peuple va entrer dans un pays riche et être par cela même exposé à de nouvelles tentations d'orgueil et d'infidélité.

Digitized by Google

La parénèse reprend au chap. IX, 1, rappelant au peuple ses nombreuses rechutes pour aboutir à cette exhortation : « Et maintenant, Israël, qu'est-ce que l'Éternel, ton Dieu, te demande, si ce n'est de le craindre, *de marcher dans toutes ses voies*, de l'aimer et de le servir de tout ton cœur et de toute ton âme, *afin de garder les lois de l'Éternel et ses statuts* que je te prescris aujourd'hui pour ton bien ? X, 12 s.

L'auteur des fragments parénétiques a donc la loi sous les yeux, son but est d'en recommander l'observation, ses motifs sont puisés dans l'histoire de la nation et dans l'expérience qu'elle a faite des voies de l'Éternel. Si donc, d'une part, il nous paraît que ces fragments sont d'une autre main que les textes législatifs, puisqu'ils en interrompent la marche, y introduisent un élément étranger qui disparaît à partir du chap. XII, et recommandent des lois, statuts et ordonnances, dont la plus grande partie n'est pas encore formulée, il nous paraît, d'autre part, certain qu'ils ont été intercalés directement ; l'auteur des fragments parénétiques est celui-là même qui les a interpolés dans le texte législatif. Rien n'indique qu'ils aient existé d'abord d'une manière indépendante ou fait partie d'un plus grand tout. C'est plutôt une sorte de commentaire théologique, pratique et édifiant de la loi.

L'hypothèse contraire est plus compliquée. On ne sait pas à quel ensemble ces fragments auraient pu appartenir ; l'existence de petites pièces homélitiques indépendantes sur les leçons d'humilité, d'obéissance, de fidélité à tirer de l'histoire sainte ne saurait être certainement démontrée ; il faudrait admettre que le rédacteur les eût remaniées pour les faire entrer dans le cadre législatif et servir à recommander la loi dans laquelle il les insérait; or ce but est atteint tout naturellement et sans retouches apparentes, de sorte que la première manière de voir semble devoir l'emporter sur la seconde.

Le fragment parénétique du chap. IV est placé entre la Revue de la migration et la Collection des lois deutéronomiques. On a fait voir que cet enseignement concernant un point très spécial, n'est pas la conclusion naturelle de la Revue de la migration. Si cette dernière a été préfixée au code deutéronomique pour marquer plus nettement la situation historique, c'est que le code devait lui faire suite immédiatement, et d'autre part le code ne pouvait à l'origine être précédé d'une leçon de catéchisme sur une loi qu'il rappelle

Digitized by Google

dans son premier chapitre (v, 8). C'est dire que Deut. IV a été introduit par une main étrangère, à une époque où la Revue de la migration formait déjà la préface du code, par un auteur qui avait le code sous les yeux (IV, 5 le prét. למדתי) et qui, en recommandant l'observation dans l'ensemble (IV, 8), désirait en développer un point particulier. Il n'est pas nécessaire, croyons-nous, d'admettre avec Dillmann[1] que ce chapitre faisait primitivement partie des discours de conclusion ; le morceau semble bien être d'une seule pièce. Du même coup l'auteur de la parénèse arrondissait la Revue de la migration en lui donnant une conclusion parénétique, sans prendre du reste la peine de les relier plus étroitement l'une à l'autre, et ménageait une transition plus facile de la Revue à la Collection des lois, à laquelle pas un seul mot ne faisait allusion dans les trois premiers chapitres du livre.

Deut. IV a donc été intercalé directement en cet endroit et cette interpolation a eu lieu après l'adjonction de la Revue de la migration au code deutéronomique. Nous avons déjà insisté sur l'étroite parenté qui existe entre ce fragment et les trois autres dont il a été déjà question ; leur manière est en tout point semblable et l'on fera bien de les attribuer à la même main.

Les fragments relatifs à l'alliance d'Israël avec Jahveh forment, comme MM. d'Eichthal et Vernes l'ont très bien remarqué et comme nous avons essayé de le faire voir, une classe à part. Nous constatons d'abord qu'ils sont insérés au milieu de textes étrangers à l'idée fondamentale qu'ils représentent. Le premier se lit Deut. XXVI, 17-19. Il n'y a aucun lien entre XXVI, 16 et XXVI, 17. Le premier texte recommande l'obéissance aux lois et statuts prescrits par Moïse ; le second, sans transition, introduit l'idée de l'alliance : « En ce jour vous avez provoqué de la part de Dieu la déclaration qu'il sera votre Dieu et que vous aurez à marcher dans ses voies, à observer ses lois, ses commandements et ses ordonnances, et à lui obéir. Et l'Éternel vous a demandé en ce jour la promesse que vous voulez être son peuple à lui, comme il vous l'a dit (Ex. XIX, 5), et que vous garderez tous ses commandements, afin que le Très-Haut vous mette au-dessus de toutes les nations qu'il a faites, en gloire, en renom et en splendeur, et que vous soyez un peuple consacré à l'Eternel, votre Dieu, comme il l'a dit (Ex. XIX, 6). De même Deut.

1) *Kurzgefasstes exeget. Handbuch. Numeri-Josua.* Leipsig, 1886, p. 230.

Digitized by Google

xxvii, 9-10, deux versets absolument isolés dans ce contexte. Moïse et les prêtres lévites dirent à tout Israël : « Faites silence, Israélites, et écoutez : Aujourd'hui vous êtes devenus le peuple de l'Éternel, notre Dieu. Écoutez donc la voix de Jahveh, votre Dieu, et mettez en pratique ses commandements et ses lois que je vous donne aujourd'hui. » (Ex. xix, 7.) Plus loin, le discours d'exhortations et de menaces (Deut. xxviii) est interrompu par le fragment xxix, 1-28, dans lequel l'alliance est l'idée mère, v. 8, 9 s. J'en citerai le passage suivant, v. 9-12 : « Vous êtes tous placés aujourd'hui en face de l'Éternel, vos émirs, vos tribus, vos anciens et vos magistrats, tout Israël, vos enfants, vos femmes et les étrangers qui sont dans votre camp, depuis ceux qui fendent votre bois jusqu'à ceux qui puisent votre eau; c'est pour entrer avec l'Éternel, votre Dieu, dans l'alliance qu'il fait en ce jour avec vous sous la foi du serment, pour vous constituer aujourd'hui comme son peuple et pour qu'il soit votre Dieu, comme il vous l'a promis et comme il l'a juré à vos pères, à Abraham, à Isaac, à Jacob. »

C'est dans ces fragments que, pour la première fois dans le Deutéronome, il est question d'une alliance à conclure entre Jahveh et Israël. Ils ne se suivent pas dans leur ordre naturel. Tandis qu'aux chap. xxvi, 17-19, xxvii, 9-10 l'alliance est conclue, elle n'est qu'en train de l'être au chap. xxix, v. 9, 12, 13. Il n'est dit nulle part dans ces fragments qu'il s'agit d'une *nouvelle* alliance ou du *renouvellement* d'une alliance conclue antérieurement, ce qui montre qu'il faut les ranger dans une autre classe que Deut. v et les lois qui s'y rattachent, puisque Deut. v, 2, 3, mentionne comme seule et unique alliance celle du mont Horeb; c'est à cette occasion qu'après les dix commandements, d'autres lois encore ont été révélées à Moïse, et c'est plus tard qu'il les promulgue. Mais l'alliance est conclue depuis les événements du Horeb; et, du moment qu'elle a été conclue, qu'elle n'a pas cessé d'être en vigueur, il n'est pas permis, sans que le point de vue de Deut. v, et celui des fragments ne s'excluent, de s'exprimer comme le font ces derniers. L'on voit en même temps que Deut. xxviii, 69 appartient à la rédaction. Celui qui a fait suivre Deut. xxviii, 68, interrompant le fil du discours, du fragment principal des discours de l'alliance, a senti la difficulté de cette juxtaposition. De là cette notice, destinée à rétablir l'harmonie : Ceci sont les paroles de l'alliance que Jahveh

Digitized by Google

ordonna à Moïse de conclure avec Israël dans le pays de Moab, outre l'alliance qu'il conclut avec eux au Horeb. Mais la rédaction a négligé de dire quand et où Jahveh a ordonné à Moïse de conclure cette deuxième alliance. S'il est évident que, pour la rédaction, « les paroles de l'alliance » en Moab consistent dans le code deutéronomique, tel qu'elle l'avait sous les yeux ou tel qu'elle-même l'avait fait (v. Deut. XXIX, 19, 20, 26), il est clair, d'autre part, que Deut. V ne connaît que l'alliance du Horeb, et ne sait rien, absolument rien d'une alliance nouvelle, ni du renouvellement de l'ancienne. D'autre part, l'alliance des fragments n'est présentée dans les fragments eux-mêmes ni comme postérieure à une alliance autrefois conclue, ni comme le renouvellement d'une alliance antérieure. L'on se croit réellement, dans ces fragments, reporté au Sinaï. Cette impression est si forte que Wellhausen a pu supposer que le Deutéronome primitif mettait la promulgation de la loi entière au Sinaï, comme le Livre de l'alliance[1], tandis que Dillmann se contente de mettre l'obscurité qui plane sur les fragments en question sur le compte du rédacteur et d'admettre que dans le texte primitif, l'idée de l'alliance ressortait plus nettement[2]. Quoiqu'il en soit, il y a là un problème qui n'est pas encore éclairci. Qu'on nous permette de risquer une hypothèse, nous l'avouons, fort hasardeuse. Le chapitre XXVIII du Deutéronome forme la conclusion du Recueil de lois. C'est avec ce discours que nous serions tenté de mettre les fragments de l'alliance en parallèle. Ils forment une deuxième conclusion, indépendante de la première et amalgamée avec elle. L'alliance ne présuppose pas une simple cérémonie, mais des engagements réciproques. Du côté de Dieu, protection; du côté du peuple, fidélité, obéissance à des lois données. Les fragments de l'alliance semblent donc présupposer l'existence d'un recueil de lois, dont ils formaient le cadre, et, de même qu'ils ont été combinés avec Deut. XXVIII, ne se pourrait-il pas que, le recueil, dont ils semblent appeler l'existence, ait été combiné avec celui dont Deut. XXVIII était la conclusion? Cette hypothèse, quelqu'osée quelle puisse paraître, n'a rien d'invraisemblable, si l'on veut bien se souvenir de ce que nous avons dit du caractère du Recueil deutéronomique. Ce code n'est qu'une compilation. Les éléments prin-

1) *L. c.*, 464.
2) *L. c.* 378 s. 362 s.

Digitized by Google

cipaux de cette compilation seraient le recueil qui se rattache à Deut. v, et dont Deut. xxviii formait la conclusion, et le recueil correspondant aux fragments de l'alliance, et dont nous avons postulé l'existence.

Cependant il est plus facile de démontrer que le code deutéronomique est une compilation, que de faire le triage et le classement des matériaux dont la rédaction s'est servie. Laissant à de plus habiles ce délicat travail, je me bornerai à quelques remarques.

J'ai fait voir que plusieurs paragraphes de la Collection de lois, à commencer par le chapitre xii, ne sont pas d'une seule pièce. A y regarder de plus près, il semble qu'on pourrait reconnaître les traces d'un travail analogue de compilation au chapitre xvi, qui traite des fêtes. Dans le premier paragraphe, v. 1-8, il est question de la Pâque. La recommandation de ne faire les sacrifices prescrits qu'à l'endroit choisi par Jahveh revient à trois reprises différentes (v. 2, 5-6, 7); la défense de manger d'autre pain que des massoth pendant sept jours se lit v. 3, 4 et 8; c'est le soir que le sacrifice de la Pâque doit avoir lieu (v. 1, 4 et 6), car c'est le soir que Dieu a fait sortir le peuple d'Égypte (v. 1 et 6); le v. 3 se termine par une formule de clôture en toute règle; le v. 4 présuppose la connaissance du motif pour lequel le sacrifice doit avoir lieu le soir du premier jour, motif qui n'est introduit qu'au v. 6, après la reprise de l'ordre d'accomplir le sacrifice à ce moment; le v. 8 est suspect : « le septième jour il doit y avoir assemblée solennelle en l'honneur de Jahveh, ton Dieu; tu ne feras point d'ouvrage » (en ce jour), cf. Lev., xxiii, 8; une notice analogue manque pour les deux autres fêtes; dans les paragraphes relatifs à la Pentecôte et à la fête des tabernacles il est question du lévite et de l'étranger, de l'orphelin et de la veuve; ils sont passés sous silence dans le premier paragraphe. Pour ces motifs il n'est pas facile d'admettre que Deut. xvi, 1-8 soit d'une seule pièce. Il en est peut-être de même du passage du même chapitre relatif à la fête des tabernacles. Dans les trois versets qui le composent il est dit deux fois que la fête est de sept jours, et deux fois que c'est une fête de réjouissances.

L'on pourrait peut-être découvrir encore d'autres traces du travail de compilation et de rédaction dont le Recueil des lois deutéronomiques est sorti. Dans tous les cas nous croyons que l'on fait fausse route en essayant de retrouver et de dégager, par l'élimi-

Digitized by Google

nation des paragraphes qui se trouvent dans un contexte peu satisfaisant, un code primitif, autour duquel seraient venues se placer peu à peu quelques couches secondaires; cette méthode est insuffisante et arbitraire; il faut voir dans le code deutéronomique d'un bout à l'autre une compilation et renoncer à la découverte du deutéronome primitif, dont on suppose l'existence. Et si, dans le noyau ainsi dégagé, l'on croyait avoir retrouvé le fameux deutéronome de Josias, ou du moins en reconnaître des traces, il serait fort à craindre, croyons-nous, que l'on ne se fît illusion plus complètement encore.

La Revue de la migration, contrairement aux fragments parénétiques, porte le caractère d'une pièce à part. Il n'y a, dans ces trois chapitres du Deutéronome (I, 6 — III, 29) aucune trace qu'ils aient été écrits en vue de la Collection de lois; ils contiennent, sous la forme d'un discours de Moïse, un résumé succinct des événements de la migration; il n'est pas fait la moindre allusion aux lois qui vont suivre; il n'y a nulle transition entre la Revue de la migration et le code deutéronomique; les deux pièces, sans relation d'origine l'une avec l'autre, ne sont que juxtaposées; la Revue est le cadre mal ajusté du code; le texte en a été scindé; en effet, Deut. XXXI, 1 fait suite à Deut. III, 29; après avoir rappelé l'histoire de la migration, l'ordre de monter sur la cime du Pisga et d'installer Josué comme son successeur, Moïse reprend la parole devant le peuple et procède à cette installation (Deut. XXXI, 1-8). La Revue de la migration est en réalité un fragment d'histoire sainte; elle contient, dans ce que nous en possédons, les dernières scènes de la vie de Moïse. En effet, si Deut. XXXI, 1-8 en fait partie, il faut y rattacher aussi les versets dans le même style qui racontent la mort de Moïse au chapitre XXXIV.

Nous avons dit plus haut que, selon nous, l'interpolation du chapitre IV entre la Revue de la migration et le code deutéronomique est postérieure à l'encadrement du second de ces textes dans le premier. La Revue de la migration serait donc antérieure aux fragments parénétiques, qui tous sont de la même main. Un fait cependant semble s'opposer à cette manière de voir. C'est précisément dans un fragment parénétique des mieux caractérisés que des passages de la Revue ont été insérés (Deut. IX, X). Il faudrait conclure de là que les fragments parénétiques sont antérieurs à la Revue. Cette difficulté trouve facilement sa solution. L'on peut

Digitized by Google

admettre, en effet, que la mutilation de la Revue n'a eu lieu que plus tard. Le passage retranché et interpolé dans le texte parénétique traite des scènes du Horeb. Or, cette histoire figure au chapitre IV, elle reparaît au chapitre V; elle est mentionnée dans les textes parénétiques des chapitres IX et X eux-mêmes; donc quatre fois en comptant la Revue de la migration; c'est beaucoup, surtout si l'on y ajoute les textes des premiers livres. L'on admettra facilement que le rédacteur, qui a rattaché le Deutéronome aux Nombres, aura trouvé bon de raccourcir la Revue de la migration et de transporter le récit des scènes du Horeb, qui figuraient avant Deut. I, 6, là où elles se trouvent maintenant, pour réduire quelque peu cet excès.

Il nous reste à classer plusieurs fragments contenus aux chapitres XXVII et XXXI. Commençons par ce dernier, dont les 13 premiers versets sont écrits dans le style deutéronomique. Nous n'hésitons pas à scinder ce passage en deux : v. 1-8 et v. 9-13. Nous avons déjà dit qu'il faut rattacher XXXI, 1-8 à III, 28-29; dans la Revue de la migration le discours de Moïse aboutissait à l'ordre de l'installation de Josué; c'est à cet endroit précis que le texte reprend au XXXI^e^ chapitre. Or, comme la Revue de la migration qui est rattachée à la loi deutéronomique par un lien tout artificiel, ne contient aucune allusion à cette loi et lui est absolument étrangère, il est évident que XXXI, 9-13 ne fait pas partie de la Revue; en effet le passage en question vise directement la loi, que Moïse met par écrit, confie aux prêtres-lévites et ordonne de lire au peuple à la fin de chaque année, à la fête des tabernacles. C'est dire en même temps qu'il ne se trouve plus trace dans tout le chapitre XXXI de la main qui a écrit les v. 1-8. Nous avons vu qu'elle reparaît au chap. XXXIV, dans le récit de la mort de Moïse, dans lequel tout le monde s'accorde à reconnaître des passages deutéronomiques, sans qu'il soit toujours possible de les distinguer sûrement des passages jahvistes ou élohistes [1]. La Revue de la migration se continuant dans les passages signalés, il y aurait lieu de rechercher s'il ne s'en trouve pas des fragments dans le livre de Josué, qui contient, comme on sait, de nombreux passages dans le style du Deutéronome.

Les versets 9-13 du chap. XXXI sont probablement de la main du rédacteur auquel nous devons la Collection des lois deutéronomi-

1) Voy. Reuss, Dillmann, Kuenen, Wellhausen, ad loc.

Digitized by Google

ques et qui a éprouvé le besoin de dire en toutes lettres que Moïse a mis par écrit le discours législatif qu'il a tenu au peuple, et qu'il l'a remis aux prêtres-lévites, pour être soigneusement conservé. Remarquez l'expression de התורה הזאת, mise dans la bouche de Moïse, qui dans le corps du code ne s'en sert jamais (Deut. xvii, 14-20 est une interpolation très tardive), xxxi, 11, 12. Les v. 24-26 appartiennent à ce même rédacteur.

L'ordre de mettre la loi par écrit et la remise du livre aux prêtres-lévites ont été combinés avec un texte jahviste composé lui-même de deux éléments mélangés : l'installation de Josué, la mise par écrit et la récitation du cantique de Moïse, xxxi, 14-23 (27-30); xxxii, 1-43 ; 44 (45-47). Le passage deutéronomique 24-26 et le double texte jahviste ont été reliés ensemble par un travail de rédaction sensible au v. 16 (הארץ אשר הוא בא־שמה), au v. 24 qui fait assez singulière figure après le v. 9, où la loi est déjà mise par écrit et remise entre les mains des prêtres-lévites, aux v. 27-29 qui amènent enfin la récitation du cantique. En effet il semble bien que les mots הדברים האלה v. 28 se rapportent à des paroles qui n'ont pas encore été prononcées, mais déjà annoncées. Ce ne peut être la thorah que ce terme désigne dans ce contexte ; donc c'est le cantique, v. 19, 22, auquel du reste l'expression de דברים est appliquée au v. 30 et xxxii, 44, דבדי השׁירה הזאת, et la seconde partie du v. 28 : « Je prendrai à témoignage les cieux et la terre » se rapporte, selon toute évidence, au premier verset du cantique, xxxii, 1 : « Ecoutez, cieux, je vais parler ; écoute, terre, les paroles de ma bouche. » A cette introduction, dans laquelle nous croyons reconnaître la main de celui qui a combiné le texte deutéronomique avec le texte jahviste, correspondent les v. xxxii, 45-47. Il s'agissait de fermer le cadre, et, en passant au récit de la mort de Moïse, chap. xxxiv de dire, que maintenant, après tous ces longs discours de tout genre, Moïse a bien fini de parler, qu'il a dit tout ce qu'il avait à dire, כל־הדברים האלה v. 45, comprenant dans ces mots, non seulement le cantique, mais tous les discours précédents, tant historiques que législatifs et parénétiques. Du même coup il appert que la bénédiction de Moïse, chap. xxxiii, a été intercalée postérieurement à la combinaison du Deutéronome avec le jahviste.

D'après cela, il n'est pas exact de dire, comme je l'avais fait dans un premier article, p. 62, que xxxi, 28-29, xxxii, 45-47, présupposent un nouveau discours de Moïse dont xxx, 11-20 serait un

Digitized by Google

fragment ; cette hypothèse devient inutile, et xxx, 11-20 peut, faute de mieux, être considéré comme la continuation directe de xxx, 10.

Le résultat auquel nous arrivons quant à Deut. xxxi, 27-29, xxxii, 45-47, nous engage à attribuer de même à la main de celui qui a combiné le Deutéronome avec le jahviste les v. 1-3, 8 du chap. xxvii, qui encadrent aussi un texte jahviste — l'autel à construire et la fête à célébrer sur le mont Ebal. Il se pourrait que l'ordre de dresser des pierres au passage du Jourdain se fût trouvé déjà dans le texte jahviste et que le rédacteur eût transformé ces masseboth, fort déplacées dans le Deutéronome, en pierres destinées à recevoir le texte de la loi.

Si les malédictions des v. 14-26 au chap. xxvii, sont une interpolation évidente, il est d'autre part bien difficile de dire à quel texte les v. 11-13, qui annoncent des malédictions et des bénédictions à prononcer par les tribus partagées en deux moitiés, doivent être rattachés.

II. — LES SOURCES ET LA DATE DU DEUTÉRONOME

I. — La réforme de Josias, II Rois, xxii-xxiii

Si l'on admet que plusieurs mains ont concouru à la composition du Deutéronome, la question de date se complique singulièrement. Les différents fragments, pouvant être plus anciens ou plus modernes les uns que les autres, devront être interrogés séparément, et il faudra s'estimer heureux si l'on arrive à déterminer leur époque d'une manière approximative.

L'on a cru pouvoir assigner au Deutéronome, ou plutôt au corps de ce livre (chap. v-xxvi, xxviii, ou xii-xxvi) une date certaine en le rapprochant d'un fait connu de l'histoire du roi Josias. De même que l'on a rattaché le code sacerdotal à la réforme d'Esdras, l'on a mis le Deutéronome en rapport avec celle de Josias (II R. xxii, xxiii), 622 av. J.-C. C'est presque un axiome de la critique moderne que le Deutéronome a été composé soit dans les dernières années du roi Manassé, soit dans les premières de Josias, sur lequel la lecture de ce livre aurait fait une impression profonde et décisive. Ce résultat est pour l'étude du Pentateuque et pour l'histoire religieuse

Digitized by Google

des Israélites d'une importance capitale. En effet, la date du Deutéronome étant connue, l'on peut déterminer celle des autres livres assez exactement, selon que leur existence est présupposée par le Deutéronome, ou qu'ils lui sont inconnus, qu'ils appartiennent par leur tendance à un degré plus avancé du développement religieux, ecclésiastique, et que le Deutéronome lui-même leur sert de source. Ce livre est pour la critique moderne comme le point fixe et lumineux auquel, dans ces questions obscures, l'on revient toujours s'orienter.

Et pourtant la certitude n'est plus absolue. Quelques voix se sont fait entendre, qui se refusent à identifier le Deutéronome avec le livre trouvé par le grand-prêtre Hilkia dans le temple. Seinecke[1] fait remarquer que Jérémie est muet au sujet de l'alliance que Josias doit avoir fait conclure au peuple (II R. xxiii) ; les menaces contenues dans le livre d'Hilkia diffèrent de celles du Deutéronome, en ce que d'une part leur accomplissement est présenté comme inéluctable, de l'autre comme conditionné par la conduite ultérieure du peuple. Et Vatke[2], lui-même l'un des pères de la critique moderne, avait soutenu autrefois que le livre d'Hilkia se rapproche davantage du contenu des chap. xx-xxiii de l'Exode, sauf quelques ordonnances, qui ont été ajoutées plus tard au Deutéronome ainsi que les menaces du chap. xxviii. Il faudrait, selon lui, considérer le Deutéronome non comme la cause, mais comme la résultante littéraire de la réforme de Josias, la codification des mesures prises par ce roi. D'autre part Valeton[3], tout en croyant que le livre d'Hilkia correspond au Deutéronome primitif, ne pense pas qu'on doive le considérer comme le programme d'un parti mosaïque et d'une réforme telle que Josias l'accomplit. M. d'Eichthal a été empêché par la mort d'entrer dans le vif du sujet et de dire pourquoi il se refuse à rattacher le Deutéronome à la réforme de Josias, tandis qu'il le combine avec celle d'Esdras et de Néhémie.

Chose singulière, l'on n'oubliait que d'examiner de plus près la valeur historique des chap. xxii, xxiii du IIe livre des Rois, qui sont

1) *Geschichte des Volkes Israel*, I, 386 s.

2) *Die Religion des Alten Testaments*. Berlin, 1835, p. 504 s.

3) V. Kuenen, *Historisch-Kristische Einleitung in die Bücher des A. T.* p. 209. Je regrette fort de n'avoir pu utiliser encore les articles de M. Valeton. Ils ont paru dans : *Studiën*, theol. tijdschrift, onder red. van P. D. Chantepie de la Saussaye en J. J. P. Valeton. 1879 s.

Digitized by Google

à la base de tout le raisonnement ; l'on admettait d'emblée, avec une facilité étonnante, l'authenticité du récit étrange qui est la cheville ouvrière de tout le système ; l'on trouvait qu'il ne contenait rien d'invraisemblable, que, dans ce texte, il n'y avait pas un mot qui créât la moindre difficulté.

M. Havet [1] a contesté le premier, si nous ne nous trompons, l'authenticité du récit du livre des Rois ; M. Vernes [2], après lui, arrive au même résultat. Il y a donc, avant d'aller plus loin, une question préalable à résoudre.

La composition des chap. xxii et xxiii du IIe livre des Rois offre quelques difficultés qui méritent examen. L'histoire de Josias débute par un jugement sommaire porté sur sa personne (chapitre xxii, 1-2) : Josias était âgé de huit ans quand il monta sur le trône et il règna trente et un ans sur Jérusalem. Le nom de sa mère était Jedida Bat-Adaiah de Bosqat. Il fit ce qui est bien aux yeux de Jahveh et marcha dans toutes les voies de David, son père, sans s'écarter ni à droite ni à gauche.

Sa mort est racontée au chap. xxiii, 29-30. Il y a une certaine incompatibilité entre ce début, xxii, 1-2, la suite du récit, xxii, 3-xxiii, 28, et la conclusion xxiii, 29-30. En effet, l'on est fort étonné d'apprendre (xxii, 3 s.), que le pieux roi, dont il est fait (xxii, 1-2) un tel éloge, ne connut que dans la dix-huitième année de son règne, après la lecture d'un livre de la loi, qui lui fut remis un jour de la part du prêtre Hilkia, que jusqu'à ce moment il avait fait fausse route, lui et son peuple. Non seulement il avait toléré pendant ces dix-huit ans le culte des hauts-lieux et l'idolâtrie au dehors, mais jusque dans la capitale, jusque dans le temple. C'est à ce moment seulement qu'après avoir fait prêter au peuple assemblé serment de fidélité à la loi, il fait disparaître du temple, de la ville et du pays le culte des dieux, de toute l'armée céleste, les aschéras, entr'autres celle qui était plantée à côté de l'autel de Jahveh, les prostitués qui se trouvaient dans la maison de Jahveh, les chevaux et les chars du soleil, les autels, les bamas, les massébas et toutes les horreurs du paganisme. Quel culte ce saint roi avait-il donc rendu à Jahveh dans les dix-huit premières années de son règne ?

1) *Le Christianisme et ses origines*. Paris, 1878, III, p. 32 s.

2) *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome*. Paris, 1887, p. 24-29.

Digitized by Google

Si nous admettons que Josias n'a entrepris la réforme qu'en la dix-huitième année, l'on conviendra que les versets XXII, 1-2 sont trop indulgents en passant sous silence ce long temps d'ignorance et d'erreur. Il y a là une difficulté que l'auteur de la Chronique, s'il a eu sous les yeux II R. XXII-XXIII dans le texte que nous possédons, paraît avoir fort bien sentie. Aussi bien n'a-t-il pas attendu la découverte du code pour faire en réalité de Josi uasn roi selon le cœur de Jahveh. Il nous dit, II, XXXIV, 1 s. : « Josias avait huit ans, quand il monta sur le trône et il fut roi en Israël pendant trente et un ans ; il fit ce qui est bien aux yeux de l'Éternel et marcha dans les voies de David, son père, sans s'écarter ni à droite ni à gauche. Dans la huitième année de son règne, étant encore un tout jeune homme, il commença à chercher le Dieu de David, son père, et, dans la douzième année, il commença à purifier Juda et Jérusalem des bamas, des aschéras, des images... » L'auteur de la Chronique anticipe donc la réforme. Elle est accomplie depuis longtemps, quand, dans la dix-huitième année du règne de Josias, Hilkia trouve dans le temple, à l'occasion de réparations, le livre de la loi, dont la lecture frappe le roi d'épouvante. Il semble donc que I R. XXII, 1-2 n'était pas destiné primitivement à servir, avec XXIII, 28-30, de cadre à l'histoire de la découverte du code, qui doit avoir provoqué la réforme. Il y a aussi une contradiction frappante entre XXII, 19 et XXIII, 29-30. La prophétesse interrogée répond au nom de Jahveh : « Puisque tu t'es humilié devant Jahveh, en entendant ce que j'ai dit contre ce lieu et ses habitants, à savoir qu'ils seraient livrés à la désolation et à la malédiction, et que tu as déchiré tes habits et pleuré devant moi, moi aussi j'écoute, dit l'Éternel. Je te réunirai à tes pères, tu les rejoindras dans ton sépulcre en paix, et tes yeux ne verront pas tous les malheurs que j'amènerai sur ce lieu. » Or, est-ce mourir et descendre dans le tombeau, être réuni à ses pères בשלום, que de périr dans la bataille sous les coups de l'ennemi victorieux ? (XXIII, 29-30). D'après cela, les parties de l'histoire de Josias relatives à la découverte du code et à ses conséquences paraissent être secondaires. Une première version comprenait XXII, 1-2 ; XXIII, 25 (תורת משה, cf. I R. II, 3, II R. XIV, 6, et non pas, comme dans les parties secondaires, le livre de la loi, le livre de l'alliance trouvé dans le temple, XXII, 8, 11, 13 ; XXIII, 2-3 ; 21, 24) ; 28-30, et probablement dans l'intervalle un récit de la réforme religieuse de Josias repris et retravaillé par la deuxième rédaction, qui

Digitized by Google

introduit la découverte du code avec laquelle elle met l'œuvre religieuse de Josias en rapport (vid. XXIII, 24, dont la deuxième partie appartient à la seconde rédaction, la première vient évidemment *post festum*, car la réforme est achevée déjà ; XXIII, 14, qui raconte en termes généraux la destruction des massébas et des aschéras, après que, v. 8, le pays a déjà été nettoyé de Guéba à Beer-Scheba). Il semble donc qu'il y ait eu sur cette réforme de Josias deux traditions, dont la seconde contenait, en sus de la première, l'histoire de la découverte du code et y rattachait la réforme.

L'auteur de la Chronique aurait-il connu cette double forme de la tradition ? On serait tenté de le croire. Il raconte d'abord l'histoire de la réforme de Josias, qu'il place en la douzième année de son règne (2 Chr. XXXIV, 1-7) ; puis l'histoire de la découverte du code, en la dix-huitième année, de la conclusion de l'alliance et de la célébration de la Pâque, v. 8-32 ; puis v. 33 s., revenant à la deuxième version du livre des Rois, il ne peut s'empêcher d'ajouter : « Et Josias fit disparaître toutes les horreurs de tous les pays qui appartenaient aux Israélites et fit en sorte que tous ceux qui se trouvaient en Israël adorassent Jahveh, leur Dieu. Il y a là un écho fort distinct de la version du livre des Rois, d'après laquelle la réforme fut la conséquence de la découverte du code et de la cérémonie de l'alliance. L'auteur de la Chronique a donc combiné à sa manière deux traditions dont l'une, représentée au livre des Rois par XXII, 1, 2 et quelques versets perdus dans XXIII, 4 s., ne connaît que l'histoire de la réforme et se tait au sujet de la découverte du code, et dont l'autre, représentée par la partie centrale des chap. XXII, XXIII du IIe livre des Rois, explique la réforme par la découverte du code qui la provoque : c'est celle qu'il nous faut examiner de plus près.

Mais d'abord constatons que l'auteur de ce récit n'est pas contemporain des événements qu'il raconte. En effet, les chap. XXII, XXIII du IIe livre des Rois sont postérieurs à l'exil. Le châtiment annoncé n'est pas subordonné à l'obéissance ou à la désobéissance du peuple. La prophétesse annonce l'accomplissement inévitable des menaces du livre de la loi ; Josias lui-même ne verra plus les épouvantables malheurs qui frapperont le peuple ; mais, malgré les réformes du roi (XXIII, 26), Jahveh n'a pas apaisé la grande colère dont il était enflammé contre Juda à cause du péché de Manassé ; Juda sera éloigné de devant sa face, comme Israël, et

Digitized by Google

Jahveh rejette la ville qu'il avait choisie et le temple dont il avait dit que son nom y demeurerait. L'auteur qui décrit et commente en ces termes le contenu du livre de la loi, qui met dans la bouche de la prophétesse les paroles que nous savons et qui conclut comme nous venons d'entendre, a vécu après la destruction de Jérusalem et selon les apparences à une époque fort avancée de l'exil[1], sinon après la restauration[2]. En effet, en racontant qu'une Pâque pareille à celle de Josias n'avait pas été célébrée depuis le temps des juges et qu'il n'en a pas été célébré de semblable pendant tout le temps des rois d'Israël et de Juda, il semble bien considérer de loin un passé irrévocable et définitivement clos, auquel un nouvel ordre de choses a succédé. Est-ce l'exil? N'est-ce pas plutôt la restauration?

Il ne faut pas oublier non plus que notre auteur connait le Deutéronome, non seulement dans sa partie législative (II R. xxiii, 27 est une allusion à Deut. xii, 5, 11, etc.; II R. xxiii, 21 se rapporte à Deut. xvi, etc.), non pas sous je ne sais quelle forme primitive dont on suppose gratuitement l'existence, mais dans son ensemble. Il en a lu les fragments parénétiques (II R. xxiii, 4. Deut. iv, 19; II R. xxii, 17, xxiii, 19; Deut. iv, 25); il connait les menaces qui y sont contenues; il a eu sous les yeux les fragments de l'alliance (II R. xxii, 17, xxiii, 3; Deut. xxix, 20 s.); le code remis à Josias est nommé tantôt le livre de la loi, tantôt le livre de l'alliance (II R. xxii, 8, 11; xxiii, 24 s.; xxiii, 2; Deut. xxviii, 58, 69, xxix, 20). L'on sait, du reste, l'influence considérable que le Deutéronome a exercée sur la rédaction des livres des Rois en général[3].

Si l'auteur n'a pas été contemporain des faits qu'il raconte et si en général il se trouve sous la dépendance du Deutéronome, qui peut avoir influencé son récit, a-t-il eu à sa disposition des sources de quelque valeur? Quel degré de créance convient-il d'accorder à ce qu'il nous raconte?

Il faut en rabattre d'abord quant à l'exécution de la réforme

1) V. Reuss, *Geschichte der Heiligen Schriften A. T's.* Braunschweig, 1881' p. 418.

2) Cf. Bleek-Wellhausen, *Einl. ins A. T.* Berlin 1878, p. 262 s; — voir aussi Klostermann, *Die BB. Samuelis und der Kœnige ausgelegt.* Nœrdlingen, 1887, p. xxxiv.

3) Wellhausen, *Geschichte Israels* I. Berlin, 1878, p. 285 s.

Digitized by Google

elle-même. Que Josias opère chez lui à sa guise, à la bonne heure! Mais qu'il pénètre sur le territoire d'Israël, province à cette époque du puissant voisin de l'Est, qu'il détruise, sans rencontrer de résistance, ni de la part du gouvernement assyrien, ni de la part des Israélites, l'autel de Béthel, la bamah de Jéroboam, toutes les bamas des villes de Samarie en sacrifiant les prêtres sur l'autel, voilà qui est bien invraisemblable. L'imagination de l'auteur, qui voit les choses à grande distance, se donne libre cours. Avec le fait relatif au tombeau du prophète, qui avait annoncé la destruction de l'autel de Béthel trois cent cinquante ans à l'avance (I R. XII, s.): « Autel, autel, un fils naîtra à la maison de David, Josias sera son nom, lequel immolera sur toi les prêtres des hauts-lieux qui brûlent de l'encens sur toi, et on brûlera sur toi des ossements d'hommes » — nous nous trouvons en pleine légende. Tout ce passage (chap. XXIII, 15-20) ne mérite aucune créance.

L'unanimité touchante du peuple à brûler le lendemain ce qu'il adorait la veille est plus que suspecte (XXIII, 1-3). Il faut aussi passer condamnation, ce me semble, sur la consultation de la prophétesse Hulda, dont la réponse est, dans tous les cas, de facture post-exilienne, puisqu'elle annonce, avec une précision qui ne laisse rien à désirer, l'accomplissement certain des menaces du code, en donnant à Josias, pour fiche de consolation, l'assurance que lui, du moins, ne verra pas les malheurs dans lesquels succomberont la monarchie et le temple. Mais si son discours n'est pas authentique, si elle n'a pu s'exprimer dans des termes aussi catégoriques, si nous avons ici un *vaticinium post eventum*, qu'a-t-elle dit? Bien habile qui nous le ferait savoir. Mais si, en réalité, Hulda n'a pu s'exprimer comme elle dit l'avoir fait, elle ne pouvait, selon l'économie du récit, s'exprimer autrement; en effet, l'auteur insiste sur ce fait que, malgré la piété de Josias, la destruction de la ville et du temple est inévitablement résolue par décret divin (XXIII, 26, 27); la loi et les prophéties sont d'accord sur ce point; tout ce que Josias obtient, c'est de n'en pas être témoin.

Ne voit-on pas que, du même coup, l'histoire de la consultation devient suspecte? que Hulda n'est peut-être qu'une de ces figures prophétiques si richement introduites dans le livre des Rois au moment voulu[1]?

1) Vid. Wellhausen, *Geschichte Israels*, p. 299.

Digitized by Google

Mais Hulda ne fait que confirmer ce que Josias a lu dans le code d'Hilkia. Ce code, quel est-il? Le Deutéronome, nous dit-on : à cause des termes de livre de la loi xxii, 8, 11; xxiii, 24 s., livre de l'alliance, xxiii, 2 s., 21; Deut., xxvi, 17, 19; v, 3; xxviii, 69 ; des expressions deutéronomiques au chap. xxiii, 3; du volume supposé du code, correspondant au volume du Deutéronome xxii, 10. xxiii, 2; à cause des menaces, xxii, 13; Deut. xxviii, vi, 15; viii, 19 s.; xi, 28; xxx, 18 s.); de la destruction des hauts-lieux et de la centralisation du culte (xxiii, 4 s.; de la suppression des magiciens (xxiii, 24); de la célébration de la Pâque selon le Deutéronome (xxiii, 21s.)[1]. Fort bien, nous sommes d'accord sur ce point. Le contenu du livre d'Hilkia, tel qu'il ressort du récit du livre des Rois et des mesures prises par Josias, correspond à notre Deutéronome; il est certain que l'auteur a le Deutéronome en vue; il identifie le Deutéronome, qu'il avait sous les yeux, qu'il connaissait et dans la dépendance duquel il se trouve, avec le livre qu'il dit avoir été trouvé sous Josias dans le temple. Mais, de ce qu'un auteur, vivant à la fin de l'exil ou même à l'époque de la restauration, à une grande distance des événements, ait fait cette identification, il ne suit nullement que nous soyons tenus de le croire sur parole, d'autant plus que nous lui savons l'imagination féconde. Bien au contraire! Le principal argument mis en avant par ceux qui identifient les deux livres, les menaces qui doivent avoir fait sur Josias une impression si profonde,se retourne contre eux, car les parties correspondantes du Deutéronome sont elles-mêmes postérieures à la catastrophe[2]. Josias n'a donc pas pu les lire: elles ne pouvaient se trouver dans le livre d'Hilkia, et ce livre n'était pas le Deutéronome! M. Havet dit avec raison : « Aussi la critique acceptait ce passage du livre des Rois pour s'en servir contre la tradition, mais elle aurait dû aller plus loin et se défier de ce passage même. Elle n'aurait pas dû admettre que ni un livre, ni une prophétesse, vingt ans avant la destruction du royaume de Juda et la captivité de Babylone, eût pu annoncer à Jérusalem ces calamités et en marquer le terme précis. Ce n'est là qu'une fiction dramatique imaginée après coup

1) V. par ex. Dillmann, *Kurzgefasstes exeget. Handbuch zum A. T. Num-Deut.* 2 éd. Leipsig, 1886, p. 613. Kuenen, *l. c.*, p. 205.

2) Vid. iv, 29, 30; xxviii, 36. 37, 45, 49 s., 52 s., 62. xxix, 23 s. xxx, 1 s.

Digitized by Google

et qui ne peut servir, par conséquent, en aucune manière à déterminer la date du livre ou des livres de la loi [1]. »

Mais si Hulda ne peut avoir prononcé les paroles que l'auteur lui met dans la bouche, si elle n'est qu'un personnage fictif, si Josias n'a pu lire les menaces que la prophétesse commente et confirme, que devient l'histoire même de la trouvaille d'un livre de la loi, cause efficiente de la réforme? Quel est ce livre? demanderons-nous encore. Selon l'auteur, c'est le Deutéronome; nous avons vu ce qu'il faut en croire. Mais c'est sur cette supposition qu'il construit tout son édifice, et la terreur du roi, et la consultation de la prophétesse, et la conclusion de l'alliance, et l'empressement du roi à commencer la réforme et la célébration de la Pâque selon le rite prescrit. La base venant à manquer, toute la construction s'effondre, Si notre auteur est à tel point mal renseigné sur un fait aussi capital, l'histoire même de la célèbre trouvaille ne devient-elle pas problématique?

Dans tous les cas, l'on a mis dans le texte quantité de choses fort intéressantes qui ne s'y trouvent pas le moins du monde. Le récit même fait voir, dit-on, que le livre trouvé était auparavant inconnu aux autorités : « elles ignoraient évidemment jusqu'à l'existence d'une loi qui sanctionnait par les menaces les plus terribles l'introduction des cultes que le pieux roi avait tolérés pendant les dix-huit premières années de son règne jusque dans l'enceinte même du temple [2]. » Certainement c'est bien là ce que l'auteur veut dire; autrement le grand prêtre n'eût pas attendu si longtemps pour agir sur Josias, ni Josias pour entreprendre la réforme. La loi leur était donc, jusqu'au jour de sa découverte, totalement inconnue. L'on en a conclu que l'on avait devant soi le récit de l'invention première de la loi de Moïse, que cette loi était le Deutéronome, que l'auteur entendait insinuer qu'à cette époque le Deutéronome fut connu d'abord, et l'on crut que ce code, récemment mis par écrit, avait été par une fraude pieuse, dont le grand prêtre et la prophétesse étaient complices, déposé dans le temple, trouvé et remis à Josias, au moment voulu, comme étant l'antique loi d'Israël.

Nous ne croyons pas à l'exactitude de cette interprétation. Si Hilkia, qui, auparavant ne connaissait pas la loi, la découvre dans

1) *L. c.*, p. 35.

2) **Reuss**, *L'histoire sainte et la loi*, I, p. 156; Dillmann, *l. c.*, p. 613.

Digitized by Google

le temple, il ne peut, au point de vue de l'auteur du récit, que l'avoir retrouvée. En effet, David la recommande à Salomon (I R. II, 3); Amasia s'y conforme (II R. XIV, 6), Hiskia l'accomplit (II R. XVIII, 6), et si Josias lui-même dit : « Nos pères ne l'ont pas accomplie », c'est que, pour être responsables et punissables dans leurs descendants, ils ont dû la connaître. L'auteur est donc bien loin d'avoir aucune arrière-pensée, bien loin de vouloir insinuer que la loi ne date, en réalité, que de l'époque de Josias, bien loin de donner à entendre qu'elle est demeurée inconnue en Israël et en Juda, jusqu'en la dix-huitième année du règne de Josias. Il ne constate qu'un fait, ou plutôt il le suppose : c'est que Josias ne l'a connue qu'en cette année. Qu'est-ce qui l'autorise à faire cette supposition? C'est que Josias, roi pieux, a toléré pendant dix-huit ans l'idolâtrie et le polythéisme. Pourquoi les a-t-il tolérés? C'est qu'il ne savait pas mal faire, ne connaissant pas la loi. Comment se fait-il qu'il ne l'ait pas connue? C'est ce que l'auteur se dispense de nous dire; elle a subi une éclipse qu'il se garde bien d'expliquer, jusqu'au jour où Hilkia a mis la main sur le rouleau. C'est là l'excuse et l'explication imaginées par l'auteur pour ces dix-huit années d'ignorance et d'erreur. Si Josias, en la dix-huitième année de son règne, entreprend la réforme, c'est que, maintenant, il a a fait connaissance avec la loi, qu'il applique aussitôt.

Selon l'opinion généralement admise, Hilkia aurait donc été sciemment l'agent d'une fraude pieuse, et l'on admire fort le détachement suprême avec lequel le scribe Saphan, de connivence également, dit au roi en lui remettant le rouleau : « Voici un livre que le prêtre Hilkia m'a donné. » Mais ne voit-on pas que ces choses-là sont absolument étrangères à l'auteur qui serait fort surpris, sans doute, de l'étrange fortune de son histoire? Ici encore l'on est fort empêché. L'on dit que la fraude n'est pas si grave, puisqu'elle se borne à mettre par écrit la substance de l'enseignement de dix ou douze générations de prophètes et que l'auteur avait la conviction de remettre simplement en vigueur, dans les chouqqîm et mischpatîm prêchés par Moïse dans son livre, l'ancien droit mosaïque, de donner dans sa thora un développement nouveau à l'esprit même de la création de Moïse, qu'il a tiré ses matériaux des codes les plus anciens, déjà considérés comme mosaïques, et que le prêtre Hilkia, bon légiste certainement, partageait cette assurance sans laquelle il n'eût jamais reconnu le caractère mosaïque

Digitized by Google

de ce livre ni contribué à son introduction[1]. La fraude pieuse n'en subsisterait pas moins, quoi qu'on fasse pour l'atténuer. Mais que devient la nouveauté du code? Que croire de l'effet foudroyant qu'il produit? L'on est en droit de dire avec M. Vernes[2] qu'un livre qui est pour les contemporains une révélation et qui cause une révolution ne saurait être le simple résumé d'une doctrine ouvertement prêchée pendant des siècles. Et que deviennent les codes antérieurs qui ont servi de source au Deutéronome, le livre de l'alliance dans l'Exode, et surtout le fameux S de M. Dillmann[3] avec tout l'ancien droit mosaïque? Tout cela perdu, oublié, étant comme s'il n'avait jamais existé? Certes, M. Reuss a bien raison de s'étonner de l'ignorance et de la stupéfaction du pieux Josias, après tout ce que les prophètes, qui s'étaient succédé sans interruption depuis plusieurs siècles, avaient dit contre ces abus et ces égarements. L'on voit que l'histoire de la découverte du code s'obscurcit de plus en plus, lorsqu'on y regarde de plus près et ressemble fort à une invention. Non, tout cela n'est pas de l'histoire. Puisque Josias a réformé, il n'a pu le faire que d'après la loi; s'il ne l'a fait qu'en la dix-huitième année de son règne, pieux comme il l'était, c'est que, jusqu'à ce moment, il ne connaissait pas la loi; il fallait donc la lui faire connaître. C'est sur un raisonnement semblable, et non pas sur un fait historique, que l'auteur a construit son récit, pour lequel le Deutéronome, dont il dépend, lui a fourni les couleurs.

Le fait d'un mouvement jahviste, à la tête duquel se mit Josias semble seul ne pas devoir être mis en cause, tout aussi peu que la réforme d'Hiskia (II R. XVIII), bien qu'il convienne de le réduire à des proportions plus modestes. Peut-être faut-il distinguer entre le mouvement anti-polythéiste et le mouvement de centralisation. Que Josias ait supprimé les bamas, où l'on adorait les dieux de concurrence avec Jahveh, je l'admets; qu'il ait supprimé les bamas de Jérusalem, non seulement à cause du syncrétisme religieux que ce culte favorisait, mais encore à cause de la concurrence qu'il faisait au temple, je l'admets encore; mais qu'il ait détruit tous les lieux de cultes consacrés à Jahveh dans le royaume de Juda (il ne saurait, en aucun cas, être question de la Samarie), voilà qui est

1) Reuss, *l. c.*, p. 160. Dillmann, *l. c.*, p. 614.
2) *L. c.*, p. 26.
3) *L. c.* p. 604 s.

Digitized by Google

bien invraisemblable. Et cela d'autant plus que le livre des Rois a là-dessus sa théorie toute faite : depuis que le temple existe, il est, en droit, le seul lieu de culte et non seulement la fidélité à Jahveh ou le syncrétisme, mais encore le maintien ou la suppression des bamas est la mesure d'après laquelle sont jugés les rois[1]. L'auteur des chapitres XXII-XXIII du IIe livre des Rois se place sans doute à un point de vue trop absolu, celui de la législation deutéronomique, et son récit s'en ressent. Quoi d'étonnant, si, dans l'histoire du prince qui paraît avoir réagi le plus vigoureusement contre les cultes étrangers, il force la note et lui attribue, comme déjà à Hiskia, son prédécesseur dans la voie des réformes, la centralisation de tout le culte au temple, en se plaçant au point de vue de la loi, que Josias est censé accomplir en entier, — et sans doute aussi au point de vue de ce qui existait de fait à l'époque où il vivait, après le retour de l'exil et la reconstruction du temple, de l'unique sanctuaire.

Quoi qu'il en soit, nous croyons que les chapitres XXII et XXIII du IIe livre des Rois ne fournissent aucune donnée certaine pour la date du Deutéronome[2]. L'on s'était trompé, ce nous semble, en croyant qu'ils en avaient livré le secret.

(*A suivre.*) L. HORST.

1) Vid. Wellhausen, *Gesch. Israels*, p. 19 s. V. I R. III, 2; VIII, 16; II R. XIV, 3, 4; XV, 3, 4; XVIII, 3, 4, 6.

2) Vid. *Revue des études juives* juillet-septembre 1887, p. 154, article bibliogr. de M. Isid. Loeb sur les travaux de MM. d'Eichthal et M. Vernes.

Digitized by Google

LA LÉGENDE D'ACHILLE

D'après M. E.-H. MEYER

Elard Hugo MEYER. — *Indogermanische Mythen.* II. *Achilleis.* — Berlin, Dümmler, 1887. — 1 vol. in-8 de VII et 710 p. — 14 m.

L'étude du mythe des Centaures, qui forme l'objet du premier volume des *Indogermanische Mythen* de M. Meyer, a conduit insensiblement l'auteur aux légendes de Pélée et d'Achille, qui s'y rattachent si étroitement. Un imposant volume de 710 pages nous présente aujourd'hui le résultat de ses recherches sur ce nouveau terrain. Il se divise en deux parties bien distinctes. La première est une thèse d'histoire littéraire; la seconde, une étude de mythologie comparée. Ce double caractère est très naturel. Avant de chercher une explication de la légende d'Achille, il fallait d'abord établir nettement en quoi elle consistait. Or, cela n'était guère possible qu'à la condition de se faire au préalable un système complet sur la composition de l'*Iliade*. M. M. s'en est fait un, et il consacre 405 pages de son livre à nous l'exposer. Comme ce n'est pas ici le lieu de discuter une question d'histoire littéraire, il suffira d'indiquer brièvement en quoi consiste ce système.

Les vues générales de M. M. sur la question homérique sont celles qui tendent de plus en plus à s'établir. Elles se rapprochent beaucoup notamment de celles que M. Maurice Croiset vient d'exposer dans un livre récent avec tant de clarté [1]. Le point de départ de l'*Iliade* lui paraît être un petit poème, l'*Achilleis*, composé, vers 850 av. J.-C., par un aède de génie auquel il aime à conserver le nom d'Homère. Ce poème comprenait trois parties :

1) A. et M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, t. Ier par M. Croiset. Paris, Thorin, 1887, pp. 194-213.

Digitized by Google

la première, *la querelle entre Achille et Agamemnon*, est représentée par le livre 1 tout entier ; la seconde, *la défaite des Achéens et les exploits d'Agamemnon*, se trouve assez remaniée dans le livre 11 ; la troisième, *la victoire d'Achille sur Zanthe et Hector*, n'existe plus que par fragments dispersés dans les livres 19, 20, 21 et 22. A côté de ces chants immortels qui forment encore aujourd'hui le cadre du poème, plusieurs générations d'aèdes sont venues, en les imitant, amasser toute une série d'épisodes : la *Diomédie* (vers 800 av. J.-C.), la *Patroclie* (vers 775), le *Combat près des vaisseaux* (vers 750), l'histoire de *Zeus trompé par Héré* (id.), la *Défense du mur* (id.) et enfin l'*Hectoreide* (vers 700). Parmi ces aèdes, les uns, doués de talent, ont produit des chants presque aussi beaux que les premiers ; les autres, moins artistes, ou venus plus tard (entre 700 et 600), ont comblé les lacunes et rattaché les divers morceaux l'un à l'autre par des remaniements ou des hexamètres de remplissage. M. M. ne se borne pas à ces vues générales ; il essaye de reconstituer, à un vers près, les différentes parties du poème, en donnant même, nous l'avons vu, une date approximative à chacun d'eux et en indiquant tous les passages remaniés. Une précision absolue en pareille matière est-elle possible ? M. Croiset (p. 197 de son livre) ne le pense pas. M. M. a une foi plus robuste, et s'il n'a pas partout atteint le but qu'il se proposait, on doit reconnaître qu'il a accumulé, notamment dans ses études sur les récits de bataille, la langue militaire, etc... (p. 56-262), bien des remarques de détail qui permettront à d'autres de s'en approcher de plus en plus [1].

Dès le début de la seconde partie de son livre, M. M. ne s'occupe plus que de l'*Achilleis*, qu'il considère comme le noyau de l'*Iliade*. D'où vient la légende qui y est racontée et comment a-t-elle pris cette forme ? M. M., comme Mannhardt, reconnaît que le point de départ en est une légende thessalienne, où il ne s'agissait pas seulement d'Achille, mais aussi de ses parents Pélée et Thétis, et l'on peut esquisser, d'après lui, le processus de sa transformation en épopée de la manière suivante : L'émigration qui amena, vers le même temps, sur les côtes d'Asie et dans les îles, les Achéens

1) M. M. a présenté de nouveau les mêmes idées sous forme dogmatique, dans un petit volume de vulgarisation scientifique d'une lecture très agréable : *Homer und die Ilias*. — Berlin, Oppenheim, 1887. — VIII et 258 p. in-12.

Digitized by Google

de Thessalie et ceux du Péloponèse, a été la cause de sa fortune. Les souvenirs des luttes que les émigrés avaient dû soutenir contre les indigènes se groupèrent autour d'un seul fait : la prise de Troie. La légende thessalienne y fut englobée. Achille devint un des assiégeants ; un dragon-fleuve qu'il combattait devint une rivière de la Troade, le Xanthe ; un doublet de ce dragon, un démon qu'il avait vaincu, fut identifié à Hector, le défenseur de la ville. Les légendes des Achéens du Sud se fondirent par la même occasion avec celles des Achéens du Nord, et il est bien probable que si Agamemnon excite la colère d'Achille en lui ravissant Briséïs, c'est que le héros de Mycènes est venu se substituer à un démon ravisseur de femmes avec lequel Achille était en mauvais termes dans le conte primitif (p. 416, 542 et 549). Tous les traits de la légende qui, pour employer l'expression de M. M., ne furent pas *historisés*, passèrent à l'arrière-plan et n'arrivèrent à la vie littéraire que par lambeaux dans des documents postérieurs à l'*Iliade*. M. M. entreprend ensuite, en s'aidant de toutes les sources, de reconstituer la légende thessalienne telle qu'elle dut vraisemblablement exister en Thessalie avant l'émigration. Il conclut en nous donnant (p. 446-447) un résumé de cette légende qui paraît suffisamment bien établi pour servir de base aux recherches qui sont le véritable but de son livre et dont je vais maintenant parler.

Afin de mettre de l'ordre dans le déchiffrement de la légende qu'il vient de reconstituer, M. M. la subdivise en huit scènes qu'il étudie chacune à part, en rapprochant toutes les légendes parentes, soit de la mythologie grecque, soit des autres mythologies aryennes, et en tenant également grand compte des croyances et usages populaires qui peuvent se rattacher aux mythes qu'il veut expliquer. Il aboutit ainsi à reconstituer, à propos de chaque scène, une sorthe de mythe impersonnel qu'il considère comme l'origine historique de cette scène et de ses variantes et auquel il attribue une valeur naturaliste. Il y a certainement un peu trop de logique dans les *Naturanschauungen* que M. M. place ainsi à la base de chaque mythe, et tout le monde ne sera pas, sur tous les points, de son avis ; mais cela ne diminue pas de beaucoup la valeur de son livre. Le travail de comparaison et de rapprochement qui le conduit à ses conclusions, est très bien fait et très suggestif, et celui qui ne les admettra

Digitized by Google

pas pourra s'en servir pour en faire prévaloir d'autres. Le livre contient, en effet, disposées avec une clarté suffisante, toutes les pièces du procès, et il ne sera plus désormais permis de le plaider sans tenir compte de tout ce qu'il dit.

Voyons maintenant en quoi consistent les conclusions de M. M. Je vais les résumer en prenant pour guide les dernières pages du livre (p. 654-672) et en observant la division en scènes. Pour plus de clarté, j'imprime en italiques ce que M. M. considère comme formant l'essence de la légende thessalienne et je mets entre parenthèses, à côté de chaque détail, la valeur naturaliste qu'il lui attribue. Je dois, de plus, faire remarquer que je désigne les *dieux* et les *héros* par la qualification générale de *génie* qui, ainsi qu'on le verra plus loin, fait mieux sentir la parenté de toutes les histoires mythiques et par laquelle je traduis l'expression de *dæmon* qu'emploie M. M. Sous peine d'être trop long, je suis forcé de passer sous silence tous les rapprochements relatifs à des mythologies autres que celles des Grecs, des Hindous et des Germains, c'est-à-dire une bonne moitié du travail de M. M.

Scène I. — *Il y avait une fois un mortel aimé des dieux, Pélée* (un génie du tonnerre), *qui possédait un poignard magique* (l'éclair). *Un jour, le roi Acaste le lui enleva pendant son sommeil et le cacha dans un tas de fumier* (la nuée). *Il se trouva ainsi exposé, sans défense, aux attaques des bêtes fauves et des Centaures* (les génies des vents); *mais avec l'aide de l'un d'eux* (le vent favorable), *Chiron, qui lui rendit son arme, il en triompha* (*et leur coupa la langue?*). *Chiron était l'ami de Thétis, la Néréide* (nymphe des eaux célestes, Ondine devenue, en Grèce, nymphe des eaux de la mer). (479-483.) — Parallèles. *Grèce.* Zeus, vaincu l'hiver par Typhon, en triomphe au printemps, après avoir retrouvé, avec le secours d'Hermès (un génie du vent), son arme que son adversaire avait cachée (482 et 563). — *Inde.* Le pieux mortel Purûravas (litt., le retentissant; cf. Zeus εὐρύοπα et ἐρίγδουπος) est tantôt en lutte, tantôt en bons termes avec les Gandharvas (les vents tantôt hostiles, tantôt favorables; *Gandharva* = κένταυρος). Ils lui communiquent le feu (de l'éclair). Ce sont les amis de l'Apsaras (= Néréide) Urvaçî (570-572). — *Germanie.* 1. Thor triomphe au printemps de Thrym, après lui avoir repris son marteau, que celui-ci lui avait volé pendant son sommeil (565, 668). — 2. Sigmund est aimé de sa

Digitized by Google

sœur Siglint, femme de Siggeir (cf. Pélée aimé de la femme d'Acaste). Son épée est cachée par Odhin dans de la paille (ou enfoncée par le dieu dans un tronc d'arbre). Il est attaqué par une méchante louve dont il mord la langue. Il est secouru par un ami de Siglint (p. 638).

Scène II. — *Pélée, assisté de Chiron, s'empare par violence dans une grotte de la Néréide Thétis* (*la surprend au bain* suivant un vase de Kamiros) ; *elle essaie en vain de lui résister en se changeant en feu, en eau, en serpent*, etc. (p. 483). — Parallèles. *Grèce.* Une légende crétoise (Schmidt, *Volksl. d. Neugr.* 115) raconte encore aujourd'hui l'histoire d'un jeune paysan (= Pélée), qui, assisté d'une vieille (jouant ici le rôle de Chiron), s'empara d'une Néréide (= Thétis) qui dansait près d'une source dans une grotte. Après lui avoir résisté toute une nuit en se transformant en chien, en serpent, en feu, etc., elle reprit au chant du coq sa belle forme humaine et devint la femme de son vainqueur. Seulement elle ne voulut jamais échanger une seule parole avec son mari. Un trait semblable a dû exister dans la légende de Pélée et Thétis dont Sophocle appelle le mariage des ἀφθόγγους γάμους (421-422). — 2. Dans les amours de Zeus avec Hèrè, Europe et Semelè, c'est l'amant, qui change de forme. Notez que Zeus ne peut être vu de Semelè dans sa splendeur. — *Inde.* 1. Purûravas devient l'époux de l'apsaras Urvaçi à la condition de ne jamais paraître devant elle dans sa nudité (c'est-à-dire de ne pas éclairer ; cf. Zeus-Semelè). Elle lui apparaît sous forme de serpent et d'oiseau aquatique (*âti*) (570-571). — 2. Çantanu en chassant surprend au bord du fleuve l'apsaras Gangâ et l'épouse en promettant de ne jamais la gronder (c'est-à-dire tonner) (578). — *Germanie.* Plusieurs légendes reproduisent l'histoire du héros qui surprend l'héroïne au bain et la force au mariage en lui enlevant un de ses vêtements, trait qui se retrouve dans des légendes grecques parentes de celle de Pelée-Thétis (483, 640 et 658).

Scène III. — *Pélée fête à grand bruit dans la caverne de Chiron sur le Pélion* (le nuage-montagne) *son mariage avec Thétis. Les autres Néréides, les Centaures et Iris* (la nymphe de l'arc-en-ciel) *y assistent. Chiron lui donne à cette occasion une lance merveilleuse* (l'éclair) *que lui et son fils Achille pourront seuls manier* (484-486).

Digitized by Google

— Parallèles. *Crèce.* Le ἱερὸς γάρμς de Zeus et d'Hèrè a lieu au printemps sur une montagne (le nuage) dont le nom (Cithéron, Ocha, etc.) varie suivant le lieu où le mythe s'est localisé (669). — *Inde.* 1. Le ἱερὸς γάμος du génie du tonnerre avec l'ondine y a changé de valeur naturaliste [et j'ajouterais : a pris une valeur liturgique, cf. Bergaigne, *Religion Védique*, II, 486-493] ; c'est le mariage mystique de Soma et de Sûryâ, la fille du Soleil (658). — 2. Purûravas et Urvaçi habitent dans la forêt des Gandharvas (cf. le Pélion, demeure des Centaures) (574). — *Germanie.* A l'occasion des noces de Siggeir et de Signy (qui devient l'amante de Sigmund), Odhin donne à ce dernier une épée irrésistible dont lui seul et son fils pourront se servir (640). — *Croyances Populaires.* Une pluie mêlée de soleil est souvent conçue comme une noce infernale (485). [En Belgique, on dit : c'est le diable qui marie sa fille. E. M.]

Scène IV. — *Thétis* (la nymphe de la nuée) *donne à Pélée* (le génie du tonnerre) *un fils, Achille* (l'éclair personnifié) ; *afin de rendre ce fils immortel, elle le tient dans le feu* [*ou le plonge dans un vase d'eau bouillante*] (nuage). *Le père irrité lui fait des reproches* (tonne) ; *elle le quitte et retourne chez les Néréides* (491-496). — Parallèles. *Inde.* 1. Gangâ, pour rendre immortel son fils Bhishma, veut le plonger dans le fleuve. Çantanu qui a déjà vu périr sept fils par suite de ces immersions, n'y tient plus et malgré sa promesse lors du mariage, lui fait des reproches ; elle le quitte. — 2. Le fils de Purûravas et d'Urvaçî est Ayu, une personnification certaine de l'éclair. Les Gandharvas, pour séparer Urvaçî de son époux mortel, lui ravissent ses agneaux (ses fils ?). L'apsaras crie au vol et réveille son mari qui se lève. A ce moment, un éclair que les Gandharvas font luire le lui montre dans sa nudité et elle doit disparaître pour retourner près des autres Apsaras. — *Grèce.* 1. Dèmètèr devenue nourrice de Dèmophon le frotte d'ambroisie et le tient dans le feu pendant la nuit afin de le rendre immortel. La mère la surprend et pousse un cri d'effroi. La déesse reprend sa forme divine, lui reproche sa conduite et disparaît (506). — 2. Athamas, l'époux de la néréide Ino, veut jeter son fils Mélicertes-Palæmon dans une chaudière d'eau bouillante ; Ino lui arrache l'enfant, s'enfuit, et se précipite avec lui dans les flots (509). — 3. Dans la légende crétoise citée scène II, le paysan, pour faire parler la néréide qu'il a épousée, fait mine de jeter son fils dans un four. Celle-ci abandonne son silence, pousse un cri, lui arrache l'enfant et disparaît avec lui

Digitized by Google

(422). — 4. Zeus précipite Hephaïstos (génie de l'éclair) dans l'Océan (= la mer céleste des nuées), où les Néréides le reçoivent (670).

Scène V. — *Le jeune Achille est confié par son père (ou sa mère) au centaure Chiron qui l'élève sur le Pélion. Chiron le nourrit de moelle d'ours et lui apprend à chasser, à manier les armes et à faire de la musique ; grâce à la rapidité de ses pieds, Achille prend sans filets toutes sortes d'animaux. Son maître lui remet la lance de son père, lance qui est aussi considérée comme un travail du forgeron Hèphaïstos* (532-535). — Parallèles. *Grèce.* Zeus et Dionysos sont élevés par des génies des vents et des eaux (Curètes, Corybantes, Pleïades, Thyades, etc.) (535-540). — *Inde.* Plusieurs traits analogues dans la jeunesse d'Ayu (574) et celle d'Arjuna (579). — *Germanie.* Sigfrid est élevé dans la forêt par Regin (ou Mimir), un forgeron gardien d'une source précieuse. Il est nourri du lait d'une biche. Il prend des lions et les pend à un arbre. Regin lui reforge les morceaux de l'épée de son père (641-642).

Scène VI. — *Achille habite (chez les néréides ou) caché sous des vêtements de femme parmi les filles de Lycomèdès. L'amour des armes trahit son sexe.* — Parallèles. *Inde.* Arjuna habite en costume d'eunuque parmi les femmes et apprend la danse (579). — *Germanie.* Helgi (= Sigfrid) caché sous un costume de servante est reconnu à ses yeux ardents et à son allure martiale (643).

Scène VII. — *Revêtu de l'armure faite par Hèphaïstos et fortifié par l'ambroisie, Achille* (le génie à l'éclair) *lutte contre deux ennemis* ; 1° *le fleuve Xanthe* (le dragon, mauvais génie des eaux) *dans les flots duquel il disparaît presque et dont il ne triomphe qu'avec le secours d'Hèphaïstos* ; 2° *Hector* (un équivalent anthropomorphisé de Xanthe-Scamandre) *qu'il perce de sa lance irrésistible* (543-563). La façon dont les deux luttes se suivent prouve que chacune d'elles est le doublet de l'autre. Hector est le génie qui garde les eaux. Notez que son fils porte le nom de Scamandrios et que son nom à lui paraît avoir un sens analogue à celui de Vrtra dans l'Inde ; cf. Hésychius : ἔκτορες = πάσσαλοι ἐν ῥυμῷ chez les Eoliens (557). Les parallèles de cette double scène sont innombrables. La victoire du génie du ciel dont l'éclair est l'arme (Zeus, Héraclès,

Digitized by Google

Indra, Thor, etc.) sur un mauvais génie qui retient les eaux (ou une femme) et qui apparaît tantôt sous une forme animale et même semi-matérielle (Ahi, hydre de Lerne, fleuve Acheloos, etc.), tantôt sous forme humaine (géant, brigand, défenseur d'une forteresse; cf. Indra *purbhid* et Achille πτολιπόρθος) est le thème favori de la mythologie aryenne. Il faut remarquer à propos de ces luttes que le dieu ou les héros 1° est d'ordinaire soutenu par une nourriture ou une boisson divine (Achille par l'ambroisie, Indra par le soma, Sigfrid par le breuvage de Mimir); 2° est aidé, soit par des génies du vent (Maruts), soit par des génies du feu qui forgent ses armes (Hèphaïstos secourt Achille dans sa lutte contre Xanthe; Alberich, Sigfrid dans sa lutte contre le dragon, etc.); 3° paraît vaincu pendant un moment (Achille presque englouti dans le Xanthe; Sigfrid presque noyé dans le sang du dragon); 4° possède une arme qui revient d'elle-même dans sa main (lance d'Achille, marteau de Thor, etc.).

Scène VIII. — *Achille meurt à la fleur de l'âge, blessé par* (*Paris* —) *Apollon* (le génie de la tempête) *au talon, la seule place vulnérable de son corps, parce qu'elle n'a pas été plongée dans le Styx. Son corps, brûlé sur un bûcher, repose dans une tombe au bord de la mer. On raconte aussi qu'il est immortel et vit dans un pays lointain où il joue au milieu des héros* (563-566). — Parallèles. *Germanie.* Hagen (un génie de la tempête semblable à Odhin) frappe Sigfrid par derrière à une place qui n'a pas été aspergée du sang du dragon; on le brûle aussi sur un bûcher (646-648 et 665); cf. les défaites de Zeus et de Thor déjà mentionnées dans la scène I et la mort de Sigmund tué par Odhin, dieu de la tempête (647).

En terminant cette analyse, je dois prévenir le lecteur que j'ai glissé dans la théorie de M. M. une légère modification qui a, je crois, quelque importance. M. M. appelle le héros *Blitz* et *Blitzdæmon*. J'ai cru bon de traduire en français le premier mot par *éclair personnifié* et le second par *génie à l'éclair*. Je veux faire sentir par là une distinction qui est en germe dans le livre de M. M., mais qui ne s'y trouve nulle part formulée d'une manière précise. Pour moi, et aussi pour lui, si toutefois j'ai bien compris son livre, le type d'Achille est le produit de la fusion de deux personnages; le premier de ces personnages est *l'éclair personnifié*, conçu comme fils du *génie du ciel* et de l'*ondine*. L'Achille de la

Digitized by Google

quatrième scène, et peut-être aussi de la sixième, paraît bien être ce personnage et c'est au fond pour cela que M. M. l'y compare si souvent à Agni ou plutôt à ceux de ses substituts qui représentent plus spécialement l'éclair, comme Ayu et Vasistha. Le second personnage n'est plus un *génie-éclair*, mais un *génie à l'éclair*, c'est-à-dire un *génie du ciel dont l'éclair est l'arme*. C'est dans ce dernier rôle qu'Achille apparaît aux deux dernières scènes, où, comme le montre M. M., il est une sorte d'Indra grec. Cette distinction peut paraître trop subtile; je crois cependant qu'il faut la faire, si toutefois l'on admet, comme je le fais, dans ses lignes générales, la thèse de M. M. En principe, au point de vue logique, les deux conceptions du *génie-éclair* et du *génie à l'éclair* sont tout à fait distinctes et, en fait, au point de vue historique, il y a des mythes où elles le restent à un certain degré. Dans l'Inde, par exemple, Agni qui au rôle de feu terrestre joint très souvent, surtout dans ses substituts, le rôle de feu céleste (éclair) ne prend que par exception les allures d'Indra (ex. incendie de la forteresse Nârmini, *R. V.*, 1, 149, 3; cf. Bergaigne, *Rel. Véd.*, II, 294-296). Il faut reconnaître d'ailleurs que les deux conceptions ont une tendance inévitable à se fusionner et que le cas d'Achille est celui de la plupart des héros et des dieux indo-européens (ex. Zeus) auxquels M. M. le compare. Une conséquence très importante de ce que je viens de signaler, c'est qu'Achille, à la fin de la légende, se trouve représenter le même personnage que son père. Certains moments de la première scène, surtout dans les parallèles, correspondent, en effet, très bien aux événements de la huitième. C'est qu'Achille est, en partie un doublet de Pélée, comme Zeus est un doublet de Cronos. En mythologie, les fils sont presque toujours des éditions rafraîchies de leurs pères. Les doublets devenus insignifiants ont reçu le titre honorifique d'ancêtres des dieux et des héros qui avaient absorbé leurs attributs. Si Achille et Sigfrid peuvent seuls manier les armes de Pélée et de Sigmund, c'est qu'en réalité ils ne diffèrent pas essentiellement de ceux-ci. [cf. p. 647 (sc. 8) : Sigfrid (= Sigmund) tué par Hagen (= Odhin)]. La distinction que je viens d'établir a de plus l'avantage d'expliquer un trait du mythe d'Achille assez embarrassant à première vue. Si Achille est devenu dans le culte, surtout sur les bords de la mer Noire, une divinité marine, (ποντάρχτις), c'est parce que, comme le dit très bien M. M. (p. 567), il a été jadis une divinité commandant à la mer céleste. Son père Pélée

Digitized by Google

a dû d'ailleurs avoir un sort bien voisin. Suivant la tradition théogonique, sa femme Thétis est l'épouse d'Océanos. Pélée est donc la forme thessalienne d'Océanos. C'est un génie du ciel susceptible de devenir un génie de la mer.

En tenant compte de la réserve qui précède, je crois que l'explication de M. M. est bonne et qu'il ne reste plus qu'à en retoucher certains détails. Je dois ajouter cependant que, si je l'admets comme cas particulier, je suis loin de partager toutes les idées générales sur le développement des mythes qu'il expose à cette occasion. Comme ces idées ont une grande influence sur certaines de ses explications, il ne sera pas inutile de les discuter. Les voici en quelques mots :

L'enfance de l'humanité (ou de la race indo-européenne; M. M. ne paraît pas distinguer) n'a guère connu que le culte des morts; on en a retenu, avec une foule d'usages superstitieux, la croyance à un ancêtre qui aurait découvert le feu et qui, mort le premier, serait devenu le roi de ceux qui l'auraient rejoint dans l'autre monde (684-686). L'âge suivant, où l'homme commença à délaisser la chasse pour l'élevage du bétail, développa la croyance à des génies se manifestant dans les phénomènes météorologiques, vents, nuées, éclairs, etc... Ces génies furent conçus à l'image des esprits des morts et on les honora de la même manière (687; cf. 527). Vint l'âge agricole et l'on étendit (!) à la terre, aux forêts, aux sources, etc., tout ce que l'on avait imaginé dans l'âge précédent sur les phénomènes du ciel. Une des ondines qui personnifiaient la nuée devint l'esprit de la terre; certains génies des vents devinrent des génies des bois, etc., (686-687 et 699).

Tandis que la fantaisie populaire peuplait ainsi le monde d'un nombre toujours plus grand de génies, ces mêmes génies en arrivaient petit à petit à se dédoubler (697). Les uns, plus vieux sans doute, conservèrent une affinité très étroite avec les esprits des morts à l'image desquels ils étaient forgés. Ils s'humanisèrent de plus en plus; on en fit des ancêtres célèbres que l'on rattacha aux contemporains par des généalogies. Les familles de *guerriers* développèrent leurs légendes. Des *poètes* les chantèrent dans des *épopées*; ce furent les *héros*. Les autres restèrent en relations plus étroites avec les phénomènes naturels qu'ils représentaient. Leur puissance sur la marche des affaires humaines apparut toujours plus grande; les *prêtres* les invoquèrentdans des *hymnes*; ce furent

Digitized by Google

les *dieux*. Les deux conceptions des dieux et des héros sont donc à l'origine identiques, parce qu'elles dérivent toutes deux de la conception plus générale des génies et c'est pour cette raison que les mythes des premiers sont parallèles aux légendes des seconds. C'est le même génie qui est devenu héros en Achille et dieu en Zeus. Tandis que les guerriers et les prêtres dégageaient ainsi les types des héros et des dieux, la foule infime restait plus attachée à toutes les vieilles choses et conservait dans les *contes populaires* une forme plus primitive des histoires qui se trouvent idéalisées dans les épopées et dans les hymnes (697, 699-700). La loi du dédoublement ne s'est, il est vrai, appliquée qu'aux génies importants. Une foule d'autres ,à cause de leur moindre valeur naturaliste, sont réstés à peu près tels qu'ils étaient à l'origine (697). De plus, la tendance à dédoubler a agi sur toutes les personnalités mythiques nouvelles. Les puissances de la lumière, par exemple, le soleil, la lune, etc..., ayant été conçus primitivement comme des choses, n'ont pas de prototypes dans le monde des génies. Les dieux et les héros qu'elles ont fournis ont été forgés après la séparation des peuples (je rappelle que, pour M. M., il s'agit toujours des Aryens) sur le modèle des dieux et des héros de l'atmosphère (698). Un rapide exposé des différentes mythologies aryennes vient illustrer ces différentes théories. Au plus bas degré de l'échelle sont les Letto-Slaves, sans doute parce qu'ils n'ont pas quitté le pays qui est vraisemblablement le berceau de toute la race ; ils vénèrent plutôt des génies que des dieux et des héros (687). Puis viennent les Romains, dont la religion fait une si grande part au culte des morts et dont les légendes épiques sont si pauvres (688). Au haut de l'échelle sont les Hindous (694), les Eraniens (693), les Germains (694-696) et surtout les Grecs (691-693), parmi lesquels il faut distinguer les Eoliens de Thessalie qui ont été les initiateurs de l'épopée.

La plupart des idées que je viens de reproduire me paraissent fort justes; il y en a cependant quelques-unes contre lesquelles je tiens à protester, parce qu'elles constituent des tendances malheureuses qui vicient bien des pages du livre de M. M. et que je serais heureux de l'y voir renoncer. Ces idées sont d'ailleurs celles qui lui appartiennent le moins; il les tient de ses devanciers, Kuhn, Schwartz, etc., et il n'est coupable que de ne pas s'être assez affranchi de la tradition.

Digitized by Google

Son plus gros péché est une partialité trop visible pour le système de la météorologie absolue. Pour lui comme pour M. Schwartz, « toute la mythologie s'est d'abord passée dans le ciel et a été ensuite transportée sur la terre » (paroles de M. Gaidoz, à propos des derniers volumes de M. Schwartz, *Mélusine*, III, c. 98). C'est le développement de l'agriculture qui a transformé une *Wolkenfrau* en *Erd-* et *Wasserfrau* et certains *Wetterdæmonen* en *Wald-*, *Feld-* et *Wassergeister*. Croire que la tendance à animifier [1] la nature s'est, pendant un temps assez long, restreinte à un seul domaine de celle-ci, est une erreur contre laquelle trop de faits protestent pour la remettre encore en discussion. Elle contient cependant une certaine part de vérité que l'on doit, je pense, dégager et formuler de la façon suivante : 1° Le développement de l'agriculture, sans créer les génies de la terre, des bois, etc., a dû en augmenter l'importance ; 2° comme les phénomènes météorologiques avaient fourni les principaux personnages du drame, la conception que l'on s'en est faite a naturellement influé sur tous les rôles secondaires ; 3° comme les peuples aryens n'ont connu la mer qu'après leur séparation, ils ont quelquefois dédoublé leurs génies du ciel pour se créer des génies de la mer. Tel est le cas, par exemple, pour Varuna, dans l'Inde, et pour Thétis, en Grèce,

En étudiant une des raisons qui font penser à M. M. que Dèmèter est une ancienne *Wölkengöttin* transformée en *Erdgöttin*, nous verrons un autre défaut de sa méthode. M. M... a reconnu un mythe de l'éclair dans le trait : Achille plongé par Thétis dans le feu (ou l'eau d'un fleuve ou l'eau d'une chaudière bouillante). Rencontrant ensuite dans la légende de Dèmètèr un trait semblable, le sacre de Démophon (sc. IV), il est tenté de donner à tous les personnages de la variante la même valeur naturaliste et à faire de Dèmètèr une ondine équivalente à Thétis (506-508 ; cf. 525). C'est abuser du rapprochement. Le mythe de la consécration par le feu me paraît être une sorte de lieu commun mythologique qui a pu être attribué à des personnages qui n'y avaient pas tous droit de par leur valeur naturaliste. Je ne partage pas, cependant, l'avis de

1) Je forge à dessein cette expression ; le verbe *personnifier*, que l'on emploie d'ordinaire, a le grand défaut de paraître exclure le thériomorphisme qui, dans le principe, a dû être aussi et peut-être plus fréquent que l'anthropomorphisme.

Digitized by Google

M. Lang qui fait de chaque mythe une histoire anonyme applicable à n'importe qui. Il y a toujours une raison qui fait rapporter telle histoire à telle personne déterminée ; mais cette raison peut être fort accessoire et ne s'appliquer, par exemple, qu'à l'un des personnages. Si donc l'on trouve, dans la légende de Dèmèter, l'histoire de la consécration par le feu, ce peut être, soit parce que la déesse y a remplacé une ondine-nourrice, soit parce que son nourrisson est un génie de l'éclair, soit même parce qu'elle y joue un rôle de nourrice et que l'histoire de la consécration par le feu peut entrer dans le rôle de toute nourrice mythique. Je ne veux pas trancher le problème qu'une étude scrupuleuse du mythe peut seule résoudre; je me borne uniquement à signaler quelques solutions possibles pour faire remarquer combien il peut être parfois téméraire de conclure de l'identité des histoires à l'identité des personnages qui y figurent.

La même partialité que M. M. montre pour le ciel dans la caractéristique de chaque personnage se retrouve encore dans l'explication de chaque détail mythique. Je reprends l'exemple de la consécration par le feu. M. M. l'explique toujours par l'éclair. Je n'y vois pas d'inconvénient, lorsque c'est dans l'eau d'un fleuve ou dans une chaudière bouillante que le jeune génie est plongé. Mais un doute s'élève lorsque nous le voyons frotté d'ambroisie ou caché dans le feu. J'imagine que dans ces derniers cas le mythe du feu céleste a été fortement influencé, soit par des usages, soit par des mythes relatifs au feu terrestre. (Cf. ma note sur la page 506.)

L'exclusivisme de M. M... devient surtout sensible dans les pages si nourries où il signale les superstitions populaires qui se rattachent à son sujet (488-491, 511-532). Partout il a une tendance manifeste à les considérer comme des imitations (*Nachahmung*; p. 530) de phénomènes météorologiques. Met-on, pour écarter les maléfices, un couteau dans le berceau d'un nouveau-né ? (491) A l'instant, M. M. est disposé à voir dans ce couteau un symbole de l'éclair qui tue les démons de l'orage. Je n'en suis pas aussi sûr que lui. Si des couteaux écartent les mauvais esprits, c'est un peu parce que l'on ne considérait pas ceux-ci comme tout à fait diaphanes et que l'on pensait qu'une arme bien pointue pouvait leur faire peur. (Cf. Tylor, *Civ. pr.* trad. fr. I, 527-528.) Que les croyances relatives à l'éclair soient venues étendre et donner une

Digitized by Google

valeur nouvelle à toutes les superstitions de ce genre, cela est certain ; mais qu'elles soient leur unique origine, personne ne doit le penser. Si la hache joue un rôle dans les rites du mariage, ce n'est pas parce qu'elle est le symbole de l'éclair, c'est parce qu'elle est le plus vieux des ustensiles du ménage ; il est même probable que le jour où l'on a conçu l'éclair comme une hache, il y avait déjà bien longtemps qu'on la considérait comme un fétiche doué d'un pouvoir magique contre tout ce qui pouvait faire du tort à l'homme, les mauvaises bêtes et les mauvais esprits.

En terminant ces observations, je tiens à faire remarquer qu'elles ne m'empêchent pas de partager la plupart des vues de M. M. sur le mythe d'Achille et qu'en les faisant j'ai voulu uniquement protester une fois de plus contre certaines tendances générales dans l'interprétation des faits, qui diminuent de fort peu la valeur du beau travail qui les groupe.

Le seul reproche réellement sérieux que je ferai à M. M., c'est de ne pas connaître assez les ouvrages des savants qui n'habitent pas l'Allemagne. Il n'est plus permis aujourd'hui de parler de la religion védique, et Dieu sait si M. M. y fait souvent allusion, sans consulter les travaux de M. Bergaigne. La lecture des livres de M. Darmesteter, notamment de sa thèse sur *Ormazd* et *Ahriman*, lui aurait également fourni bien des indications utiles. Enfin, M. M. me paraît trop bien disposé à tenir compte du folklore dans ses interprétations pour ignorer plus longtemps les travaux de Lang et de Liebrecht. (Cf. ma note sur p. 570.)

Avant de passer à quelques remarques de détail sur le livre de M. M., je dois signaler la manière excellente dont il comprend le rôle de la philologie comparée dans les recherches mythologiques. On serait peut-être disposé à croire après tout ce que j'ai dit que son livre fourmille d'étymologies. Il n'en est rien. Le rôle de la philologie comparée s'y réduit à ce qu'il doit être. M. M. ne conclut pas, en effet, comme M. Max Müller, d'un rapport souvent douteux entre deux mots à un rapport certain entre deux choses. Pour lui, c'est ce dernier qui est le principal et c'est seulement lorsqu'il le croit établi qu'il essaye parfois de le confirmer au moyen d'un rapprochement étymologique. C'est là la vraie méthode. L'étymologie ne doit être le point de départ de l'explication d'un mythe que dans les cas désespérés. En règle générale, elle ne doit intervenir qu'en manière de conclusion afin de donner toute sa portée à un rappro-

Digitized by Google

chement déjà admis. Elle seule, en effet, peut établir d'une façon nette la géographie et la généalogie des mythes. La ressemblance entre un mythe grec et un mythe hindou ne prouve pas toujours qu'ils dérivent d'un type commun ; car ils peuvent être soit importés soit dus à un développement indépendant et parallèle des deux esprits. Leur parenté réelle ne sera établie d'une manière certaine que si à la ressemblance des *choses* vient se joindre une ressemblance des *noms* (nom propre, épithètes, etc.). M. M. a pris sans les énoncer ces principes pour guides. Les étymologies sont très rares dans son livre. Bien plus, avec un esprit de défiance très louable, il n'en a guère présenté pour son propre compte et s'est contenté dans la plupart des cas de signaler celles des autres qui lui paraissaient les plus favorables à ses idées. Peut-être, cependant, a-t-il admis parfois celles-ci sans trop s'embarrasser de leur valeur.

Je finis par quelques observations de détail.

P. 482. M. M. hésite entre deux étymologies du nom de Pélée. Celle de Preller, Πηλεύς : πάλλω, lui plaît parce qu'elle confirmerait le fait que Pélée peut seul brandir la lance que lui donne Chiron (!). Il préfère cependant celle de Mannhardt qui fait de Πηλεύς une abréviation de Πηλεκλέος (= Τηλεκλέος). Il aimerait, en effet, pouvoir traduire Πηλεύς par le *Weitrufer* (p. 655), mot qu'il fait suivre, il est vrai, d'un point d'interrogation. La raison de cette préférence est claire. M. M. a déjà traduit Purûravas par le *Weitrufer* et il voudrait bien pouvoir renforcer par un argument de forme le rapprochement exact pour le fond entre les légendes de Pélée-Thétis et de Purûravas-Urvaçî. Je crois pouvoir donner une étymologie plus exacte. Πηλεύς me paraît devoir être rapproché de πηλός, comme Νηρεύς de νηρός et Οἰνεύς de οἶνος. Le sens de *boue* que possède le mot πηλός ne me semble pas y faire opposition. Πηλός a quelquefois en grec le sens beaucoup plus large de « lieu humide et marécageux » et ce sens doit être l'acception primitive ; car le mot est expliqué comme dérivé d'une forme * παλϝος qui est rapprochée du latin *palu(d)s* « marais » et du sanscrit *palvala* « étang « (Gustav Meyer, *Griech. Gramm.*[1] § 293 et Curtius, *Gr.*[5] 248). Le sens de : *le boueux* ou plutôt de : *celui qui vit dans le marais* n'est pas, d'ailleurs, en contradiction avec le mythe. Pélée, nous l'avons déjà vu, est un génie de la mer céleste susceptible de devenir un génie de la mer terrestre ; c'est un équivalent thessalien d'Océanos et son nom peut porter la trace de son caractère équivoque. J'observe

Digitized by Google

pour finir que le rapport entre Πηλεύς et πηλός s'est présenté aussi à l'esprit des Grecs. L'auteur de la *Batrachomyomachie* l'a certainement en vue, quand il donne à trois de ses héros les noms de Πηλεύς (v. 19), Πηλείων (v. 209) et Πηλοβάτης (v. 240) et le jeu de mots sur Ὀινεύς et Πηλεύς que nous a conservé Athénée (IX p. 383 c) le suppose également bien connu puisqu'il repose sur une synonymie des mots οἶνος et πηλός. — Cette note était composée quand je me suis aperçu qu'une explication semblable pour la forme avait déjà été présentée. Suivant Roscher, *Lexicon*, c. 64, l. 58-60, Forchammer (*Achill.* Kiel, 1853. p. 62) comprend Pélée comme « *der lehmige Fluss* (πηλός) ».

P. 493-494 (sc. IV). Le vase d'eau bouillante où Thétis plonge Achille rappelle le *gharma*, lait chaud ou plutôt vase de lait chaud, qui est le séjour d'Atri, un ancêtre mythique qui représente bien probablement le feu céleste de l'éclair, de même que Vasi*stha*, Ayu, etc., et ensuite la fosse brûlante d'où les Açvins ont retiré le même personnage. (Cf. Bergaigne, *Religion Védique*, II, 466-472.) Le sens d'éclair que M. M. donne à *gharma*, notamment pour R. V. 5, 54, 1, est inexact. Le mot est un substantif masculin qui n'a que trois sens dont la filiation paraît claire : 1° le *chaud* = τὸ θερμὸν ; 2° le *lait chaud* qui sert d'offrande aux Açvins et auquel on assimile la pluie ; cf. τὸ θερμὸν (s. e. ὕδωρ), eau chaude ; 3° *le vase qui contient ce lait chaud* (comme en français un café pour une tasse de café) et auquel on compare la nuée récipient du lait chaud de la pluie. (Cf. Bergaigne, *Rel. Véd.*, II, 470-472.)

P. 495. Le R. V. 1, 164, 29 me paraît cité assez mal à propos. M. M. y voit un équivalent au sens naturaliste plus clair du trait : Thétis (= nuée) disparaissant devant la colère de Pélée (= tonnerre) après la naissance d'Achille (= éclair). J'en doute fort. Le texte parle d'une vache mythique qui rejette son enveloppe (sa peau de vache ?) pour se changer en éclair. D'abord, cette vache pourrait bien être une *vache-éclair* ; cela semble être l'avis de M. Bergaigne (*Rel. Véd.* 1, 251) et dans ce cas on ne pourrait la rapprocher de Thétis. Ensuite, si l'on admet avec M. M. qu'il s'agit ici d'une *vache-nuée*, et je pense, pour ma part, qu'il a raison sur ce point, on ne voit pas bien le motif qui lui fait invoquer ce texte à propos de Thétis quittant Pélée. Je le comprendrais beaucoup mieux, s'il nous l'avait présenté dans son explication du trait : Thétis se transformant en feu.

Digitized by Google

P. 506. Un trait de la légende du sacre de Démophon me paraît jeter assez de jour sur le sens naturaliste de l'histoire du jeune génie placé dans le feu. M. M. la considère toujours comme un mythe de l'éclair. Je crois plutôt qu'il faut reconnaître ici, sinon un mythe du feu terrestre, tout au moins un mythe du feu du ciel conçu à l'image de celui de la terre. Le trait auquel je fais allusion est le suivant. Je cite M. Decharme, *Myth.*[1], p. 359. « Dèmètèr oignait son nourrisson d'ambroisie et, le tenant entre ses bras, elle soufflait doucement sur lui. Pendant la nuit, elle le cachait dans le feu, comme un tison, à l'insu de ses parents. » Δημήτηρ χρίεσκ' αμβροσίῃ, ὡσεὶ θεοῦ ἐκγεγαῶτα, ἡδὺ καταπνείουσα, καὶ ἐν κόλποισιν· ἔχουσα νύκτας δὲ κρύπτεσκε πυρὸς μένει, ἠύτε δαλόν, λάθρα φίλων γονέων. (*Hym. Hom.* V, 236 *b*-240.) Le vers 236 *b*, dont la première partie a disparu, contenait sans doute les mots « pendant le jour » opposés à νύκτας δὲ et Baumeister a raison de lui donner par conjecture la forme : [ἀλλὰ γὰρ ἤματα μέν μιν ἐυστέφανος] Δημήτηρ. D'ailleurs, exprimée ou non, une opposition entre le jour et la nuit résulte du texte, et c'est elle qui me fait soupçonner une influence du culte du feu. Le jour, on honorait le jeune génie du foyer par des libations, des offrandes de beurre ; on l'excitait en soufflant dessus ; la nuit, on le conservait en cachant dans les cendres (cf. *Od.* V, 488.490) un petit morceau de bois, le δαλός, germe de feu (σπέρμα πυρός), que l'on réveillait au matin. (Cf. peut-être le réveil de Dionysos, p. 537.) La comparaison ἠύτε δαλόν me paraît donc la trace d'une identification semblable à celle que l'on trouve dans la légende de Méléagre, dont la vie était attachée au sort d'un tison enflammé que sa mère cacha dans un coffre, afin de le préserver d'une mort prématurée (p. 510-511). Dans les deux cas, le jeune génie-éclair, si toutefois éclair il y a, me semble avoir été conçu à l'image du feu du foyer domestique. Je trouve un nouvel exemple de cette influence du feu terrestre sur les mythes du feu céleste dans un trait de la mythologie de l'Inde, que M. M. aurait pu signaler aussi à d'autres titres. Vasi*ṣṭh*a et Agastya, deux êtres mythiques, où l'on s'accorde à voir des personnifications de l'éclair, sont fils d'Urvaçî et portent en même temps l'épithète de *kumbhayoni*, « ayant pour matrice un *kumbha* (sorte de chaudron) ». La Bṛhaddevatâ (5, 30, dans le dict. de St-Pét., v. *Agastya*) explique la chose comme il suit : Un jour Mitra et Varu*ṇ*a s'éprirent de l'Apsaras Urvaçî ; leur semence s'échappa et tomba dans un

Digitized by Google

chaudron où elle donna naissance à Vasi*stha* et à Agastya. Le mythe est très clair; il y a ici deux traits : l'éclair, fils de la nuée-femme, et l'éclair, fils du nuage-chaudron. (Cf. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, 219-220.) Mais pourquoi comparer le nuage à un *kumbha* ? Cela provient de ce que, tout au moins dans le culte, on entretenait le feu dans un pot. (Cf. Weber, *Zur Kenntniss des vedischen opferrituals* dans *Ind. Stud*, XIII, 219.) A l'époque védique, ce pot, fait de terre, portait le nom spécial d'*ukhâ*. (Cf. VS. 11, 59 *ukhâm mrnmayîm yonim agnaye*.) Plus tard, on le désigna par les expressions plus générales d'*agnikunda* et d'*agnikumbha*. Il faut même encore voir une allusion au rituel dans le vers moderne : *agnikundasamâ nârî ghrtakumbhasamo nara*h (Böhtl., *Ind. Spr.*², 62; cf. 2217 et le vers 1 de mon *Cânakya*, qui donne *agnikumbha* au lieu de *agnikunda*), « la femme est semblable *au* chaudron de feu; l'homme, *au* chaudron de beurre. » Je rappellerai, de plus, que les Gandharvas transmettent le feu à Purûravas, en le semant dans un pot (*tasmai ha sthâlyâm opyâgnim pra dadu*h, Ç. Br., XI, 5, 1,13). Dans l'Inde, comme en Grèce, c'est donc le culte du feu qui a déterminé la forme de certains mythes de l'éclair. — Je ne veux pas quitter le mythe de Vasi*stha*-Agastya sans faire remarquer qu'il nous donne à l'état isolé les deux éléments du mythe du sacre du jeune génie. Les deux formules « Vasi*stha* (= Ayu = Agastya) est fils d'Urvaçi » et « Vasi*stha* (= Agastya) est né dans un chaudron » auraient pu se fondre bien facilement dans l'Inde en une formule « Urvaçi plonge son fils Vasi*stha* dans un chaudron ».

P. 509. On peut ajouter aux analogies entre Palæmon-Melicertes et Achille ce fait que le premier était vénéré, comme une divinité marine à l'isthme de Corinthe, de même que le second le long de la mer Noire. (Pausanias, II, 2, 1, et I, 44, 7-8 ; cf. Decharme, *Myth.*¹, 316.)

P. 512. L'usage des amphidromies me semble devoir s'expliquer comme une application *particulière* d'un usage *général* de la promenade autour du feu comme moyen de purification. Voir dans A. Réville, *Les religions des peuples non civilisés*, II, 188, un exemple qui paraît bien établir l'existence de l'usage *général* auquel je fais allusion.

P. 513. Cf. sur ces usages Liebrecht, *Zur Volkskunde*, 31. On trouvera, de plus, dans l'article sur les *Superstitions norwégiennes* du même (*Ibid.*, 310-341), bien des choses, notamment, sous les

Digitized by Google

numéros 34, 43 (charbon ardent jeté dans un vase de lait ; cf. Meyer, 521, l. 22-23) 45 et 46, qui pourront éclairer le mythe du jeune génie plongé dans un vase de liquide bouillant.

P. 523, l. 3, cf. le français « sage-femme ».

P. 545 (cf. 621-622). Supposer que Prthivî a représenté à l'origine une *breite Wölkengöttin* est un sacrifice bien malheureux à la mythologie nuageuse. De ce que le dieu du ciel a pour épouse tantôt une Ondine et tantôt la Terre, il ne s'ensuit pas que celle-ci représente nécessairement une ancienne Ondine. La conception hindoue du Ciel (brillant ou fulgurant) et de la (large) Terre, Dyâvâprthivî, comme père et mère de toutes choses et spécialement des dieux (*devaputre*), a, comme la conception grecque correspondante de l'union de Οὐρανός et de Γαῖα εὐρύστερνος (*Théog.* 117), un sens naturaliste absolument trop clair pour qu'il soit jamais besoin de faire intervenir la Nuée pour l'expliquer.

P. 559, l. 22. Au lieu de « de même que Vrtra est appelé Narmara », il serait plus correct de dire : de même qu'un ennemi d'Indra qui ne peut guère être que Vrtra ou l'un de ses doublets, est dans un passage du Véda (2, 13, 8, le seul, il est vrai), désigné par l'épithète ou le nom propre de Nârmara.

P. 561, l. 6, lisez : Namucisûdana.

P. 570-578. Il est regrettable que M. M. n'ait pas utilisé pour son interprétation du mythe de Purûravas-Urvaçi, ce qu'en dit M. Bergaigne, *Rel. Véd.*. II, 90-98, et le substantiel article où M. Liebrecht (*Zur Volks.*, 239-250 ; cfr. *Zeitsch. f. vgl. Sprachforsch.*, 18, 56 et sqq.) a comparé ce mythe à ceux de Zeus-Semelè, Eròs-Psychè et à bien d'autres. Il y aurait trouvé plus d'une confirmation de ses idées. Voyez aussi sur la question Friedländer, *Sittengeschichte Roms* (Leipzig, 1881), 468-504. Un bon article de M. Gustav Meyer dans ses *Essays und Studien* (Berlin, 1885), 195-207), a, d'ailleurs, vulgarisé les principaux résultats obtenus jusqu'à ce jour sur les légendes d'Eròs-Psychè et de Purûravas-Urvaçi. — L'interprétation du mythe par Lang (*Encyclopedia Britannica*, art. *Mythology*, ou trad. fr. sous le titre *La Mythologie*, par L. Parmentier, avec préface et notes de Ch. Michel, Paris, 1886, pp. 222-224) ne me semble pas inconciliable avec celle de M. Meyer. M. Lang prouve bien que le mythe garde la trace d'une coutume sauvage, interdisant à la femme de voir son mari nu ; mais il ne prouve pas que l'histoire n'a pas pu être racontée de la femme-

Digitized by Google

nuée ou de la femme-aurore. Ici, comme ailleurs, M. Lang établit parfaitement que l'on a toujours donné aux personnages mythiques les mœurs des personnages réels ; mais il n'explique pas du tout pourquoi l'on a attribué telles mœurs ou telle histoire à tel personnage plutôt qu'à tel autre. — Voyez encore quelques observations de M. Ch. Ploix, *Mythologie et Folklorisme* dans cette Revue, t. XIII, 35-46. — Pour établir la forme primitive du mythe hindou, consultez les remarques d'Oldenberg sur *R. V.* 10, 95 dans ses *âkhyâna-hymnen in Rig-Veda* (Z. D. M. G. 39, 72-76).

P. 624. Les mots δεινὼ, etc, dans *Il.* 1, 200 ne peuvent être invoqués ici ; il est question des yeux d'Athènè et non de ceux d'Achille.

P. 637, l. 6, lisez : *Sahovrdh.* — *Saharâksa* ne peut être qu'une faute d'impression pour *sahasrâksa*, qui signifie « aux cent yeux » et n'a par conséquent rien à faire avec *sahas*, *sigis*, etc. — Curtius (*Gr.*[5] 119), dit du nom d'Achille, qu'il est de ces mots à propos desquels on doit se contenter, faute d'étymologie exacte, d'indiquer le rayon dans lequel peut se trouver la signification, et il propose les deux sens de Ἐχέ-λαο-ς « *Volkshalter* » et Ἐχέ-λαο-ς « *Steinhalter* ». M. M. a choisi la première explication, parce qu'il aime à retrouver dans Ἐχέ- la même racine que dans Sig-mund, Sig-frid, etc... Je serai moins sage que lui et je présenterai, sous toutes réserves, il est vrai, précisément parce que je la trouve assez séduisante, une nouvelle étymologie du nom d'Achille. Que celui qui n'a jamais fait que des étymologies irréprochables, me jette la première pierre ! Je divise le mot en deux parties : ἀχι- et -λλεύς. La première, ainsi que l'a déjà admis Flieger (*Zür prähistorischen Ethnologie des Balkanhalbinsel.* Wien, 1877, p. 41, dans Roscher *Lexicon*, c. 65, l. 60-70), qui donne au mot entier le sens peu satisfaisant de *Drachenstein*, me paraît correspondre au sanscrit *ahi*. On peut faire à cela une grosse objection ; c'est que le grec ἔχι-ς, paraissant à tout le monde le véritable correspondant d'*ahi*, l'α d'Ἀχιλλεύς est inexplicable. Je répondrai que l'on peut croire que cet α ou bien a remplacé un ε sous l'influence d'une étymologie populaire dans le goût de : διὰ τὸ ἄχος, ὅ ἐστι λύπην ἐπενεγκεῖν τοῖς Ἰλιεῦσιν (Sch., *Il.*, 1, 1 ; voir d'autres étymologies anciennes dans Roscher, *Lexicon*, c. 64, l. 29-65), ou bien représente la nasale sonante d'une forme proto-aryenne *nghi* qui serait l'intermédiaire entre la forme *eghi* (ἔχις) et la forme *enghi* (lat. *anguis* ;

Digitized by Google

cf. ἔγχελυς). Reste la seconde partie du mot : -λλεύς. Je remarque avant de chercher à l'expliquer, que si l'on admet avec M. M. qu'Achille est un équivalent héroïque d'Indra, et avec moi que le grec ἀχι peut être identique au sanscrit *ahi*, on devra *à priori* en conclure que le sens du mot est probablement « vainqueur ou tueur du dragon ». La syllabe -λλευς doit donc cacher un nom d'agent qui joue dans le nom d'Achille un rôle semblable à celui des finales sanscrites *han* et *tur* dans *ahihan*, *ahighni*, *vrtrahan* et *vrtratur*. Est-il impossible de trouver ce nom d'agent ? Je ne le pense pas, tout en ne présentant ce qui suit que comme une conjecture fort hardie. Le double λλ est pour moi l'indice certain d'une assimilation. (Cf. καλλιπε pour κατέλιπε et κυλλός pour κυρτός.) Je suppose qu'il représente τλ et je retrouve dans ce groupe les deux consonnes radicales d'une racine indo-européenne, dont le sens est : *percer, passer à travers, traverser, vaincre.* Cette racine se trouve en grec dans τερ-έω, τρῦ-μα, τέρ-μα, τέλ-ος (= skt. *taras*), etc. En sanscrit, elle est représentée notamment par le verbe *tarati*. Or, ce verbe sert à formuler à chaque instant la victoire d'Indra, et il se retrouve dans son épithète de *Vrtratur*, « qui a percé Vrtra ». Ἀχιλλεύς (= * Ἀχι-τλεύς) ne serait-il pas un synonyme de *Vrtratur* ? — Je dois faire remarquer qu'à l'inverse de M. Flieger, je pars non de la forme Ἀχιλεύς, mais de la forme Ἀχιλλεύς. La première paraît postérieure à la seconde et due à l'analogie inévitable des mots comme βασιλεύς. Une étymologie populaire semblable à l'explication par à peu près de M. Curtius en est vraisemblablement l'origine. — En corrigeant l'épreuve de cette note, il me vient des doutes sérieux sur la sincérité de l'ε d'ἔχις, sincérité que j'ai admise plus haut. Voici mes raisons de douter de l'opinion reçue : a) tous les parents d'ἔχις ou bien contiennent la nasale (ex. ἐγχελυς) ou bien peuvent s'expliquer comme l'ayant contenue à l'origine (ex. *ahi*), de sorte que le mot grec est la seule exception certaine à la règle générale ; b) ce qui rend cette exception très suspecte, c'est qu'elle vient contredire l'étymologie si naturelle qui, rattachant tous les parents d'ἔχις à une racine *engh*, leur donne le sens premier de (boa) *constrictor*. (Cf. Curtius, *Gr.*[2] p. 176.) Il me paraît donc légitime d'admettre que la forme ἀχί que je crois retrouver dans le nom d'Achille est plus sincère que la forme ἐχι. L'α peut avoir été remplacé par un ε dans la seconde par analogie de ἔγχελυς, de même

Digitized by Google

que dans ἕ-τερος (pour ἄ-τερος) par analogie de εἷς. (Cf. Meyer, *Gr. Gramm.*[1] § 30.)

P. 659 (sc. IV). Le rapprochement entre Thétis plongeant Achille dans le Styx et Gangâ plongeant ses enfants dans l'eau du fleuve est si naturel que je m'étonne de ne le trouver ni ici, ni pages 495 et 578. Peut-être, il est vrai, est-ce parce qu'il s'impose que M. M. n'a pas cru nécessaire de le formuler. — Une autre ressemblance entre les deux légendes peut encore être observée. Gangâ eut huit fils dont elle noya les sept premiers. Çantanu sauva le huitième par son intervention. Thétis, suivant une tradition (cf. Roscher, *Lexicon*, c. 24, l. 21-30), eut sept enfants; elle fit périr les six premiers en les plongeant dans l'eau bouillante. Le septième, Achille, fut sauvé par l'intervention de son père. Il faut remarquer de plus qu'Urvaçi a également six fils (et même huit suivant quelques textes; cf. Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology, etc.* p. 248) et le trait doit être ancien, car la nature des noms que l'on donne à chacun de ces six fils, Ayu, D*rdh*âyu, Vanâyu, etc. (MB h. 1, 3 149) révèle le souci de le justifier par une nomenclature d'apparence exacte. — Il faut encore rapprocher de la légende de Çantanu-Gangâ le conte espagnol de la *dona d'aigua* (dans Liebrecht, *Zur Volks.*, 56) et enfin la légende anglo-saxonne d'Edric le sauvage que Mannhardt suivi par Schwartz *Indogermanischer Volksglaube*, 44-45) a déjà comparée à celle de Pelée-Thétis. — On peut encore citer à l'appui de la théorie « Achille-éclair » son épithète de Προμηθεύς signalée par Roscher, *Lexicon*, c. 58, l. 63.

P. 663 (sc. VII). M. M. n'a-t-il pas réduit un peu trop la légende thessalienne dont il fait le point de départ de l'Iliade? Trois traits : *a*) Achille retiré; *b*) Achille sollicité par les Grecs; *c*) Achille vengeur de Patrocle, devaient s'y trouver en germe; car ils paraissent appartenir à la conception ordinaire du héros indo-européen. M. M. rapproche déjà du second cas l'histoire d'Indra choisi par les dieux comme le seul capable de lutter contre le démon qui les opprime (549). Des rapprochements semblables pourraient être faits pour les deux autres : *a*) Achille *retiré* ressemble à Kereçâçpa *endormi*, mais qui doit se réveiller un jour pour tuer Aji, ainsi qu'à tous les autres héros éraniens *endormis* pour vaincre à leur réveil que M. Darmesteter (*Ormazd et Ahriman*, § 176 et p. 217, n. 3) compare à Thor *absent*, à Frédéric à la Barbe rousse (= Thor) *endormi*, etc.; *c*) Achille *vengeant* Patrocle rappelle Kereçâçpa ven-

Digitized by Google

geant son frère Urvâkhshaya, Huçravah vengeant son ancêtre Çyâvarshâna, etc... (Darmesteter, *ibid.*, 216), Wali vengeant Baldur. (Parallèle proposé par von Hahn, *Sagwissenschaftliche Studien*, 382-389, qui lui donne, il est vrai, un autre sens.) L'idée qui est au fond de ces histoires de revanche paraît simple. Le génie à l'éclair est tantôt vainqueur et tantôt vaincu, et comme il a plusieurs incarnations, la victoire de chacune d'elles est d'ordinaire présentée comme la vengeance de la défaite subie par celle qui l'a précédée.

P. 669 n. Le rapprochement entre le nom d'Europe et celui d'Urvaçi que M. M. présente à titre d'hypothèse, est malheureusement impossible. Le ç du sanscrit a pour correspondant en grec κ et non π. (Gustav Meyer, *Griech. Gramm.*[4], § 188.)

EUG. MONSEUR.

Digitized by Google

M. MAX MÜLLER

ET LES ORIGINES DE LA MYTHOLOGIE

Parmi les savants contemporains qui ont appuyé sur la linguistique des études mythologiques et religieuses, M. Max Müller est certainement le plus connu, on peut ajouter le plus généralement estimé et, en tous cas, celui dont l'influence a été la plus considérable. A ces divers titres, il est fort intéressant d'examiner la dernière forme qu'a prise sa pensée en telles matières ; d'autnnt plus que nous la trouvons dans un livre récent, (*The science of thought*, Londres, 1887), qui résume à la fois la philologie et la psychologie du célèbre auteur des *Leçons sur la science du langage* et des *Origines de la Religion*. L'alliance des deux ordres de spéculations qui lui sont chères n'a jamais été plus étroite, et nous avons tout lieu de croire que les différentes conclusions auxquelles il aboutit dans cet ouvrage ont un caractère d'autant plus définitif qu'elles résultent d'un système plus complexe et dont toutes les parties sont devenues plus clairement solidaires les unes des autres. Une chose bien sûre, c'est, qu'en ce qui regarde la mythologie proprement dite, M. Max Müller fait découler la manière dont il la conçoit de l'opinion qu'il s'est formée sur l'origine du langage.

D'après lui, le langage primitif est de nature et de signification essentiellement subjectives. Il est l'expression phonique et physiologiquement consécutive d'un acte personnel ou accompli de concert par plusieurs individus, et il devient la désignation naturelle de cet acte en tant qu'émané de celui qui l'exécute et de ses compagnons qui y concourent. Le mots « je danse » ou « nous dansons » seraient donc en quelque sorte le signe nécessaire, au moyen de la parole, des mouvements cadencés auxquels se livraient à l'origine du langage tel membre d'un chœur ou l'ensemble de ceux qui le composaient. Rien de plus facile, du reste, que de passer dans les mêmes circonstances de l'idée et de la formule « je danse » ou

Digitized by Google

« nous dansons » à celles de « tu danses » ou « vous dansez, » « il danse » ou « ils dansent. »

Jusque-là tout se passe naturellement : nous nommons nos actes ou ceux de nos compagnons de jeu ou de travail par une impulsion physique et par conséquent nécessaire, fatale, inconsciente, d'où les formes premières du langage sont issues avec la spontanéité d'une fonction qui se développe ou plutôt d'un organisme qui se complète.

Tout autre était le pas à franchir pour aller du sujet ou des *co-sujets* aux objets. L'homme ne pouvait le faire en quelque sorte qu'artificiellement, et en appliquant à ceux-ci le langage qu'il avait acquis pour lui-même, en un mot en usant de métaphores. Or ces métaphores qui consistaient à parler, par exemple, des fleuves comme de coureurs (à l'imitation des hommes), du soleil comme d'un guerrier qui darde ses rayons en guise de flèches, du nuage comme d'un vaisseau que le vent chasse devant soi, etc. ; ou bien à appeler l'orage, le mugissant; le tonnerre, le broyeur; le soleil, le brillant (c'est-à-dire le joyeux), parce que l'homme tour à tour, lui aussi, mugit, broie, sourit, etc., sont les sources de toute mythologie [1]. Celle-ci est donc la personnification des objets due à l'inaptitude originelle du langage à exprimer autre chose que des actes ou des états d'un sujet pensant — les formules exclusivement appropriées à celui-ci étant mises au service de ceux-là. En résumé, l'humanité primitive anima l'inanimé et spiritualisa la matière brute ou les organismes inintelligents, en les qualifiant à l'aide d'attributs, — les seuls dont elle disposait, — empruntés à cette photographie, (je dirais volontiers *phonographie*) automatique de l'activité physique et intellectuelle de l'homme, qui constituait la première couche du langage.

J'ai analysé de mon mieux la théorie de M. Max Müller et je n'hésiterai pas à déclarer, malgré l'autorité attachée à son nom par tant de travaux scientifiques (dont quelques uns du premier ordre, comme l'édition du *Rig-Veda*), qu'à quelque point de vue qu'on la considère, elle ne soutient pas la critique.

Tout d'abord, la base sur laquelle elle s'appuie n'offre pas la moindre solidité. Prétendre que le langage a exprimé des actions et des états subjectifs avant de désigner les objets est un paradoxe que dément l'expérience sous sa forme la plus simple. Ce serait

1) *The science of thought*, p. 327 sqq.

Digitized by Google

vraiment perdre son temps à démontrer un axiome que d'accumuler des preuves afin d'établir ce que tout le monde sait et sent, à savoir que les premiers objets de la connaissance sont... des objets, et que la perception distincte des états de conscience est en général le fruit d'un long exercice et je dirai même d'une éducation spéciale de la pensée. Toute notion première et concrète est précédée de la peinture sur la rétine de la chose à connaître, et ce seul fait suffit à nous indiquer que ce sont les objets qui sont avant tout perçus, réfléchis, pensés et nommés par le sujet. Loin que celui-ci se connaisse d'abord et connaisse d'après lui le monde extérieur, c'est l'inverse seul qui est vrai, et Socrate le savait bien quand il faisait du γνῶθι σεαυτόν le point de départ de toute philosophie. Le fait qu'il faille imposer ou s'imposer la connaissance de soi-même implique qu'elle n'est ni primitive ni psychologiquement ou physiologiquement nécessaire [1]. Et, si nous entrons dans le détail et que nous examinions les exemples invoqués par M. Max Müller, quelle étrange idée d'expliquer cette phrase « le soleil brille » par une métaphore tirée de l'aspect joyeux ou souriant de la figure humaine! Ici, il est vrai, la maladie ou l'affection du langage est manifeste et éclate à tous les yeux; seulement c'est le médecin qui la crée en prétendant nous en montrer une qui est imaginaire : quand je dis « le soleil brille », je parle au propre, et au figuré, quand je déclare que « la joie brille sur son visage ». Dans ce cas encore, l'évidence est telle que ce serait faire injure au lecteur d'essayer d'en fournir la preuve en règle.

Mais arrivons au cœur de la question et raisonnons sur les faits, la personnification du dieu Agni, par exemple. En quoi consiste le caractère mythique qui s'attache à cette figure si importante dans les conceptions védiques? Est-elle due à une simple métaphore? En d'autres termes, est-ce uniquement parce que le mot *agni* signifie le feu, et qu'on a animé en quelque sorte le feu en disant, d'après l'analogie de certains actes de l'homme, « il brille » ou « il brûle », que l'élément igné a fini par revêtir une physionomie à la fois humaine et divine, qu'on a parlé de son pouvoir, de son vouloir, de son intelligence, etc.? M. Max Müller n'hésiterait pas à répondre par l'affirmative, et nous connaissons déjà la valeur de la principale

1) Pour d'autres preuves que le langage commence par la désignation des objets, voir mon *Origine et philosophie du langage*, p. 130 sqq.

Digitized by Google

raison sur laquelle il s'appuie pour justifier cette manière de voir. Mais non seulement, à l'en croire, quand je dis « le feu brille », je parle au figuré et j'attribue ainsi à cet élément un caractère qui sous sa forme propre et première était exclusivement humain; de plus, toute connaissance est verbale, c'est-à-dire qu'elle n'est complète et réelle qu'à la condition de comprendre le nom et l'objet sous une même idée. Il s'ensuit qu'on ne saurait transporter un nom ou un attribut verbal du sujet, ou du moi, à un objet quelconque sans y transporter par cela même l'image qui l'accompagne. De là, la nécessité et l'uniformité de l'anthropomorphisme primitif qui a donné naissance à la mythologie : dès l'instant où, dans la pensée *verbale*, si l'on peut s'exprimer ainsi, des hymnologues védiques, Agni a brillé, il s'est *humanisé* fatalement. Il est vrai qu'on ne voit pas, ce qui est essentiel pourtant, comment il s'est *divinisé*. C'est un point du reste sur lequel nous aurons à revenir.

Quoi qu'il en soit, on aperçoit comment et pourquoi, avec de semblables théories, M. Max Müller ne pouvait interpréter comme il convient la remarque, rappelée par lui cependant[1], de l'abbé Raynal, que « partout où les sauvages aperçoivent un mouvement dont ils ne peuvent se rendre compte, ils supposent la présence d'une âme. » En effet, par suite d'une analogie avec ce qui se passe en nous, qui n'agissons ou ne semblons agir que volontairement et consciemment, nous sommes naturellement portés à attribuer à une cause intelligente, volontaire et consciente, tous les actes que nous observons dans les objets qui nous entourent. Le feu brille et brûle, la rivière coule, le vent bruit. Quoi de plus rationnel que de comparer à l'homme, à cet égard, le feu, la rivière et le vent, et d'imaginer en eux un principe d'action doué de liberté et de conscience, qui détermine le bien ou le mal qu'ils nous causent, ou simplement les mouvements qui les agitent, quand ils brillent, brûlent, coulent ou bruissent? A ce point de vue, qui me paraît le seul exact, la mythologie à ses débuts repose sur une induction, c'est-à-dire sur une opération purement intellectuelle ou, si l'on veut, sur une métaphore d'image ou d'idée, et non pas sur une métaphore verbale, en dépit de tout ce qu'on nous affirme sans preuves sur la prétendue indissolubilité de l'une et de l'autre.

Est-ce à dire pourtant que le langage, et tout particulièrement les

1) *Op. cit.*, p. 496.

Digitized by Google

noms et les qualificatifs, n'aient point eu d'influence sur les mythes ? Je suis bien éloigné de le penser. De ce que la mythologie est un développement qui a eu pour point de départ la logique, — une logique rudimentaire, il est vrai, — plutôt que la rhétorique, — il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait aucun rapport entre les *nomina* et les *numina*; seulement, le rapport qui les relie s'est établi après l'origine respective de la mythologie et du langage, au lieu d'avoir concouru à leur origine commune. J'entends que l'idée des êtres plus ou moins intellectuellement anthropomorphes, imaginés par l'homme primitif pour rendre compte de l'automatisme apparent des éléments ou des phénomènes de la nature, s'est développée dans le sens qu'impliquait le développement même de la signification du *nomen*, ou de la désignation que l'élément ou le phénomène en question avait reçue. Agni, — le feu, — signifiait primitivement le brillant, et ce qualificatif n'entraînait nécessairement aucune personnification. Mais une fois la personnification établie par le procédé psychologique que j'ai décrit tout à l'heure, l'idée de brillant, devenue inséparable du nom d'Agni personnifié, a infusé lentement dans celui-ci toute la série d'attributs secondaires qu'elle contient en puissance, je veux dire ceux d'ardent, vif, pénétrant, lumineux, voyant, intelligent, prudent, sage, etc. Il s'agit en somme d'une évolution significative que j'ai signalée et dont j'ai tenté l'explication ici même à différentes reprises [1]; aussi n'y insisterai-je pas davantage aujourd'hui.

Je ne terminerai pas cependant sans ajouter que dans l'hypothèse de M. Max Müller l'attache de l'idée divine au mythe, né exclusivement du vocable, reste inexplicable et inexpliquée. On comprend à la rigueur que le langage, partant du moi et s'appliquant naturellement à lui, tout en étant considéré comme le véhicule unique de l'idée liée indissolublement aux formes verbales, anthropomorphise l'objet auquel on le transporte ; mais ces conditions mêmes de la métaphore s'opposent à ce que l'idée ainsi transposée dépasse les limites de l'humanité à l'effigie de laquelle elle a été frappée d'abord. Le soleil, nous dit-on, brille comme l'homme sourit ; mais précisément pour cela le langage métaphorique dont il devient l'objet aurait dû rester dans son cadre humain, loin de déterminer la conception divine ou supra-humaine qui s'est adjointe pourtant à la donnée primitive.

Cette difficulté capitale disparaît si l'on admet que, dans la fiction

1) Voir *Revue de l'histoire des religions*, t. XII, p. 237 et suiv.; t. XV, p. 49.

Digitized by Google

mythique d'Agni ou du soleil lui-même, on est parti non pas d'un mot, mais d'une idée, celle d'une force intelligente et maîtresse d'elle-même, comme le moi humain, mais pouvant en différer et l'emporter sur elle. Cette idée fondamentale, jointe aux attributs postérieurs d'origine verbale précédemment indiqués, a suffi, ce me semble, au développement de la conception du divin telle qu'elle apparaît, par exemple, dans les textes védiques.

Concluons : 1° à l'origine, le langage s'appliquait aux objets plutôt qu'au sujet pensant et parlant ; 2° l'idée ou l'image consciente des objets est antérieure aux noms que ceux-ci ont reçus, et peut en rester indépendante, même après la création de ces noms ; 3° la mythologie, qui s'est développée à l'aide des mots, a pris naissance en dehors d'eux et repose sur une première base plutôt logique et psychologique que verbale.

Ces conclusions, à la vérité, sont l'inverse même de celles de M. Max Müller, mais en revanche elles sont conformes aux faits et aux conditions fondamentales de l'entendement humain.

Paul Regnaud.

Digitized by Google

LA MORALE RELIGIEUSE CHEZ LES MUSULMANS

TRADUCTION FRANÇAISE DE L'*AKHLAQI-HAMIDÉ*

Ouvrage turc de MÉHÉMET SAÏD EFEFNDI

PAR J.-A. DECOURDEMANCHE

(*Suite*)

TROISIÈME PARTIE

Des devoirs d'état.

Dans cette troisième partie nous avons l'intention de traiter d'abord de la manière d'établir une forte et solide maison, puis ensuite de déterminer les règles applicables à chacune des cinq conditions particulières d'époux, d'épouse, d'enfant, d'hôte permanent (littéralement : ayant la nourriture) et d'hôte passager (littéralement : auquel on offre à boire).

Puisque le désir de l'homme est de connaître la manière de vivre, il en sera instruit par l'indication de ces principes.

Or l'homme n'est pas comparable aux autres animaux tant au point de vue de la constitution du corps (qui est le mieux proportionné de tous) qu'à celui du naturel (qui est le plus complet et le plus parfait) ; il ne lui est donc pas possible de se conserver en bon état sans le secours des règles. Il doit donc s'appliquer avec le plus grand zèle et une assiduité persistante à mettre de l'ordre dans sa vie.

Veiller à ce que l'emploi des choses nécessaires ne soit pas rendu difficile en temps et lieu, par des arrangements et des préparatifs

1) Voir t. XVI, p. 101 à 113 et 199 à 229.

Digitized by Google

préalables, se rappeler où prendre ces mêmes choses pour les utiliser dans le besoin et connaître enfin le temps propice à leur emploi, tel est le rôle du garde de nuit.

De même, pour chacun, des devoirs sont déterminés selon sa situation.

Dans l'enfance et jusqu'à la puberté, nombre de difficultés sont à supporter et beaucoup d'embarras se présentent nécessairement. Cela arrive surtout si l'un des parents trouve qu'un seul mariage ne lui suffit pas et si l'on n'est point issu de l'un des conjoints, et s'il est dépourvu de jugement. Or des règles sont formulées pour que le désordre ne se produise pas à l'occasion soit de l'éducation des enfants de tel lit, soit de l'héritage de ceux issus de telle union.

Des obligations naissent du mariage, la survenance d'enfants les accroît de nouvelles préoccupations : il faut veiller sur eux et s'occuper de leurs besoins si l'on n'a pas de serviteurs ; ainsi seulement on accomplit son devoir envers eux.

Aussi un homme qui possède un jeune enfant et qui aura contracté une double union devra-t-il séparer une famille de l'autre, de manière à assurer l'ordre et à éviter le désordre, car, dans un ménage ainsi constitué, son devoir de chef est à l'égard de ses femmes de protéger le faible contre le fort.

Or comme ce chef est en même temps un amant, il cherche à entretenir cette qualité par une bonne santé, s'attache à maintenir sa personne dans un juste équilibre; dans le cas de maladie il apporte à la partie lésée les soins qu'elle exige, car, cela est évident, si l'on refuse à une partie du corps le traitement voulu, le mal se communique aux autres ; alors (tel est le seul traitement connu) il faut ou cautériser le membre malade ou le couper.

Si ce chef applique un zèle pareil à celui déployé pour sa santé à obtenir une bonne marche de son ménage, il détournera les effets de la justice de Dieu ou en obtiendra le pardon. Certes ni l'éducation ni l'instruction ne lui feront obtenir ce pardon comme la mise en ordre de sa famille, la poursuite et le rejet, avec courage et activité, de tout élément propre à apporter la désorganisation ou la confusion.

Digitized by Google

CHAPITRE PREMIER

DE LA FORTUNE

§ 1

Des moyens de gain.

Au point de vue des devoirs d'état quatre choses sont à considérer : la première est la fortune, et dans celle-ci trois éléments sont à examiner : le premier est l'obtention, le second la conservation, et le troisième la dépense.

On n'arrive à l'obtention qu'au moyen de la prise de dispositions convenables (direction) et de la persévérance. Recueillir une succession, recevoir un don de quelqu'un ou obtenir une terre en partage, tels sont encore les moyens, avec les mesures prises et la persévérance, d'arriver à l'obtention.

Mais si elle provient de la direction et de la persévérance, il se présente alors quatre moyens de gain : l'agriculture, le commerce, l'élevage des bestiaux et les arts manuels.

L'agriculteur tire surtout son profit de la patience, le commerçant de la constance, l'éleveur d'une attention sans cesse éveillée et l'artisan d'une accumulation incessante de petits profits avec de rares pertes.

Deux choses doivent encore être considérées à propos de l'obtention d'argent. La première est l'équité, autrement dit les ruses et les stratagèmes employés soit pour recevoir soit pour donner par celui qui tient la balance ou la mesure, pèse en moins quand il s'agit de donner, mais s'abstient d'en user de même quand il lui faut recevoir. Peu s'en faut que ces procédés ne soient considérés par les artisans et les gens de métier comme réguliers et légitimes et comme le comble de l'art, alors qu'ils constituent un déshonneur pour la corporation.

Tach-Keupru Zadé s'exprime ainsi dans son commentaire :

« Au regard de la fonction, la noblesse, l'avilissement et la juste mesure entre les deux, constituent trois degrés.

« Dans le premier se rencontrent également trois divisions.

Digitized by Google

« La première consiste dans la bonne direction et un jugement sain. Les signes distinctifs de ceux qui possèdent cette qualité sont la prudence et l'intelligence ; ils sont dignes de la charge de vizir ou de gouverneur de province.

« La seconde comporte l'art de persuader, celui d'écrire, la médecine, l'astrologie et autres connaissances. Ce sont les caractères des littérateurs et des savants. Dans cette classe doivent être pris les professeurs et les légistes.

« Dans la troisième figurent l'art de conduire les chevaux, de combattre l'ennemi et de défendre les frontières, dont le caractère distinctif est la valeur. Dans ce corps doivent être choisis les généraux et les chefs de guerre (émirs).

« Dans le second degré, c'est-à-dire celui des professions viles, il faut ranger celles contraires et opposées à l'utilité générale, comme l'accaparement des grains, la magie et toutes autres incompatibles avec la vertu. Le métier de corroyeur et celui de mineur sont cependant abhorrés comme immondes, mais comme l'œuvre de ces artisans est nécessaire, les esprits intelligents ne les regarderont point comme méprisables.

« Dans le troisième degré, autrement dit les corps de métier de nature moyenne, on rangera celui de constructeur et autres semblables qui n'inspirent point d'aversion et tous les artisans dont le travail est nécessaire, comme les agriculteurs, les plus utiles de tous. »

Explication.

Les métiers et le commerce ne sont considérés comme honnêtes et réguliers que si l'on a observé dans sa conduite six conditions, toutes propres à mener à la fortune, savoir :

1° Ne pas vanter la marchandise en la vendant et ne pas la déprécier en l'achetant ;

2° Éviter de molester ses débiteurs ;

3° Payer régulièrement ;

4° Ne point presser son débiteur d'accroître ses achats ;

5° S'abstenir de jurer ;

6° Ne point mentir.

D'après l'iman Ghazzali, les métiers et le commerce peuvent être divisés en deux groupes : le premier comprend ce qui est nuisible

Digitized by Google

à la généralité, et l'autre, qui consiste uniquement dans l'achat et la vente, n'est utile qu'à l'individu, c'est-à-dire au consommateur.

Est considérée comme préjudiciable à la généralité cette espèce d'injustice appelée monopole, qui consiste en des combinaisons d'accaparement et de conservation des denrées alimentaires, en vue d'en surélever le prix.

En vérité, ces manœuvres ont pour conséquence le mal. La tradition sacrée les qualifie d'illicites; plusieurs commentateurs les rapportent comme suit : « Et un corbeau passera plus facilement par le trou d'une aiguille que l'injuste n'évitera un châtiment douloureux. » Telle est la parole vénérable qui s'applique à l'accapareur plus encore qu'à tout autre.

C'est pourquoi nos illustres aïeux se sont gardés de l'accaparement. Autrefois, par exemple, demeurait dans la ville de Vacyth[1] un commerçant loué pour ses qualités. Un jour, il charge un navire de froment à destination de Bassora, et écrit en conséquence à son vekil (fondé de pouvoir) : « Je vous expédie du froment, lui dit-il, informez-vous donc sans délai du cours actuel de vente. »

A la réception du froment à Bassora, il était justement très offert ; les marchands en instruisent le vekil et ajoutent : « Si vous différiez votre vente d'une semaine, le prix se relèverait petit à petit dans l'intervalle. »

Poussé par le désir du gain, le vékil conserve le blé une semaine, puis, comme on le lui avait dit, il le vend avec une augmentation de prix, et rend alors compte à son patron de la marche suivie à propos de son envoi. Aussitôt informé de la façon dont s'était comporté son vékil, le marchand lui expédie la missive suivante :

« Frère, en vous présentant mes félicitations, je te dirai qu'il faut éviter l'avidité et savoir se contenter de peu. Tes avis m'ont fort contrarié et causé bien de la peine, car nous n'aimons pas à être troublé.

« Tu as commis une grande faute ; dès la réception, tu distribueras en aumônes, aux pauvres de Bassora, tout l'argent qui provient du blé en question. Ainsi, grâce à l'emploi de ce moyen, Dieu délivrera ta tête et la nôtre du poids du péché d'accaparement. »

1) Entre Badgad, Coufa et Bassora.

Digitized by Google

Ce qui est dommageable à l'acheteur ne l'est pas seulement pour lui ; aussi l'iman Ghazzali déclare-t-il que toute chose dommageable à l'acheteur constitue une illégalité et une injustice.

L'équité à l'égard de son prochain consiste, dans l'achat et la vente, à ne lui faire éprouver aucun préjudice.

Cette règle est la conséquence de la prescription que l'homme ne doit pas, soit désirer pour autrui ce qu'il ne désire pas pour lui-même, soit consentir à une injustice à l'égard du prochain, soit considérer comme licite envers les autres l'emploi de procédés qui seraient pour lui une cause de chagrin, soit encore s'emparer, par un fâcheux emploi de son argent, de celui d'autrui.

Par application du même principe, il faut s'abstenir : dans le cas où l'on a quelque chose à vendre, et si l'acheteur ne connaît pas l'article, de se borner à en indiquer les qualités et à le vanter ; dans l'achat, et en vue d'obtenir l'objet à meilleur marché, de le déprécier systématiquement ; dans le but d'allécher l'acheteur ignorant, de faire usage soit de mensonge, soit de faux serment ; de dissimuler les défauts apparents ou cachés de la chose ou de la faire entrer dans une livraison ; enfin, de tromper sur le prix, mais bien de l'indiquer loyalement, quel qu'il soit.

Un jour que le prophète (que Dieu le bénisse et le salue) traversait un village, il se mit à examiner du froment qu'un homme avait à vendre, en prit une poignée dans sa main et s'aperçut que le grain du dessous avait de la moisissure. « Qu'est ceci ? demande-t-il alors. — Envoyé de Dieu, répond l'autre, la pluie l'a atteint ? — Pourquoi n'as-tu pas mis dessus et non dessous le blé moisi, lui dit alors le prophète ? Dispose-le ainsi afin que le public au premier coup d'œil puisse connaître son défaut. C'est là une tromperie. Nous pouvons nous tromper, mais non tromper les autres. »

Tel est donc le principe à observer dans la conduite du commerce et du négoce : ne point cacher les défauts de la marchandise, s'abstenir d'exciter le client à acheter par le mensonge et les faux serments, et éviter de chercher son profit dans un renchérissement frauduleux. C'est le moyen d'arriver à la fortune (d'attirer sur soi la bénédiction de Dieu).

« Donner l'aumône sans diminuer sa fortune, a dit l'iman Ghazzali, est un raffinement de fraude ; cependant en vérité, il vaut mieux encore chercher à en éviter la réduction et à en maintenir l'équilibre que de ne faire aucune aumône. »

Digitized by Google

De là il faut tirer cette conséquence que la plupart du temps, dans le commerce et les autres métiers, on cherche à tromper l'acheteur et que, de jour en jour, l'orgueil et la fraude gagnent du terrain. Si l'on a quelque chose à acheter, il faut, en vue d'éviter d'être trompé, s'en aller de boutique en boutique, harasser les vendeurs de questions, et ainsi faire un tout des indices recueillis çà et là, car on vous demande le triple du prix réel. Cet âpre désir de gain exige un remède.

Certes il faut que certains marchands arrivent à ne point se conduire de la sorte ! La vente est pour moi un moyen de fortune, dit-on ! Et l'on s'abaisse à tous les moyens ; on les voit s'associer et se mettre d'accord pour l'achat à bon marché aux enchères. En vérité on remplirait tout un volume de leurs fourberies ! C'est là un état de choses vraiment regrettable.

« Il n'est pas de justice chez le marchand ; rarement on en trouve un qui ait le cœur pur, il s'emploie à des œuvres de malédiction ; c'est là tout ce qu'il inscrit sur son registre. »

Ainsi s'exprime, au début de son œuvre, dans un esprit de critique plaisante, Zunbulzadé Vehbi effendi. Qu'aurait-il dit s'il eut vu l'abaissement actuel ? Eut-il gardé le silence ? Dieu nous préserve de la recherche du mal !

Quand on achète ne point déprécier la marchandise, ne point la vanter quand on la vend, ne commettre aucune fraude dans l'achat ou la vente, éviter l'emploi de toute manœuvre en vue de la surélévation des prix, ne point user de fraude pour exciter l'acheteur, et le tout soit en personne soit par intermédiaire ; telle est, sans doute possible, la seule marche à suivre, qu'on soit riche ou qu'on ait seulement le nécessaire, pour éviter la fraude et la tromperie en matière d'achats et de vente.

Et qu'on ne dise point : « Voyez dans Constantinople cet homme qui s'est toujours maintenu dans l'eau pure, sans prendre jamais à l'acheteur le moindre excédent, le voici arrivé à quarante ans ! » Pareil discours est inspiré par le désir de gagner de l'argent au moyen de la fraude et de la ruse ; qu'on sache bien que, selon la loi divine, l'argent ainsi gagné est destiné à disparaître par la même voie.

Rappelons à ce propos une anecdote bien connue.

Un homme, après avoir trait sa vache, ajoutait de l'eau au lait avant de le vendre. Certain jour où la pluie tombait au point de former des torrents, il prend la vache pour la mener paître. A cette

Digitized by Google

vue l'enfant de cet homme s'écrie : « Père, comment ne songez-vous donc pas à diriger ces gros ruisseaux dans notre lait, c'est bien là de l'eau cependant. » A ces mots le bonhomme se rend à l'endroit où tous les torrents se réunissaient et y met paître sa bête (sous-entendu qui se noya).

L'homme respectable ne recherchera point de profits malhonnêtes en alléguant que d'autres de même état que lui se sont enrichis par le vol.

Par suite, sous le prétexte d'étendre ses affaires et ses débouchés, il ne faut point soit céder aux propensions du public, soit, sur l'allégation que le temps et le siècle changent, modifier les habitudes anciennes. Mais il faut s'abstenir de pareilles ventes quoi qu'on fasse et quoi qu'on dise ; malgré que l'on préfère comme chaussures le rouge d'Yémen et que les dames abandonnent, pour le soulier, les tchediks[1] et les babouches, il ne faut pas tenir de tels articles.

Or voilà comme les Européens absorbent toute la recette : ils rassemblent les produits et les marchandises de tous les pays ; par ce moyen ils se trouvent informés des goûts des habitants de chaque contrée, ils en profitent pour en tirer ce qu'elle donne de meilleur. Ils s'appliquent par-dessus tout au bon marché et y arrivent, car, de cette façon ils achètent à bon marché et peuvent vendre de même puisqu'ils recueillent de tous côtés des renseignements.

Mais, dit-on, les Européens ont des outils et des instruments perfectionnés pour toute espèce de fabrication ; voilà pourquoi ils progressent de jour en jour. Si nous restons en arrière c'est le résultat de ces procédés ; nous ferions de nouveau des affaires si nous connaissions ces outils et ces instruments perfectionnés ; voilà la base qui nous fait défaut. Des outils et des instruments modifiés nous sont donc nécessaires ; il est donc indispensable de les employer et pour cela de les faire venir, car si nous les possédions dès maintenant, chacune de nos industries aurait une bonne base, cela est évident. Seul le chemin de la science et de l'étude est celui à suivre, voilà notre opinion. Puisque pour cet enseignement, une école n'a point été établie auprès de nous, dans le vieux Stamboul, il faut en créer une ; nous y enverrons nos enfants

1) Sorte de chaussures en cuir mou, presque informes, et qui couvrent la cheville.

Digitized by Google

comme pensionnaires et nous paierons pour cela une rémunération mensuelle.

Il ne nous semble pas plus possible de rester dans la situation où nous sommes que d'agrandir notre intelligence et notre puissance artificiellement. Si l'on suit la marche indiquée plus haut, au bout de quelques années on verra qu'une bien mince ardeur, encore sera-t-elle artificielle, nous aura été communiquée par l'étranger, et en fin de compte, tout notre lot sera de lui avoir payé une rémunération.

Mais, nous dira-t-on, nous ne sommes pas aussi bas que cela.

— Qu'est-il besoin de projets? il faut se contenter de ce qu'on a.

— N'est-ce pas là le langage de la vieillesse et de la bassesse?

— Ce n'est pas une marche à suivre, dirons-nous, que de prendre pour guide, en ce qui concerne toute vente ou achat, l'orgueil et la fraude, au lieu de borner ses désirs et de chercher le profit par les voies honnêtes.

§ II

De la conservation de la Fortune

Mais revenons à notre sujet. En ce qui concerne la fortune, avons-nous dit, trois choses sont à considérer, dont la seconde est la conservation.

A cet égard, deux règles sont à observer. La première consiste à donner le nécessaire à ses enfants et à sa famille, tout en limitant sa dépense d'après son gain. La seconde est de se garder d'avoir du penchant et une propension pour les choses qui causent une diminution de revenu; nous citerons les bijoux précieux et autres objets semblables, difficiles à indiquer, parmi les richesses qui ne doivent pas être recherchées.

Le riche doit être attentif et faire attention à diviser sa fortune en argent comptant, objets mobiliers, et biens-fonds, afin que si quelque trouble survient dans l'une de ces choses, une autre se trouve à portée de sa main.

§ III

De la Dépense

Parlons maintenant de ce qui doit être observé eu égard à l'emploi du revenu. La dépense comprend quatre parties.

Digitized by Google

Dans la première, il faut ranger l'aumône et le zékiat comme tout ce qui est donné dans le chemin de Dieu (c'est-à-dire en vue du salut).

Cinq conditions sont à observer à l'égard de ces dons; ils doivent être faits :

1° De bon cœur sans regret;

2° Sans reproche;

3° Avec équité et justice;

4° Sans rechercher ni la vanité ni les actions de grâce;

5° De préférence aux pauvres honteux.

Dans la seconde classe de dépenses, il faut ranger les services à rendre par humanité, à propos desquels cinq règles sont prescrites :

1° La rapidité;

2° Le secret;

3° Donner ce qui est nécessaire à l'individu, et quelque précieux que cela soit, le regarder comme sans valeur;

4° Ne pas abandonner celui qu'on a aidé de son argent ou de ses services, car celui qu'on a accoutumé à des générosités les oublie si on les interrompt;

En conséquence de cela, puisqu'un bienfait quelque petit qu'il soit, en est toujours un, mieux vaut donc répéter incessamment un petit don, car un seul, mais considérable, ne peut lui être comparé. Graduellement l'individu s'y accoutume, mais il le considère comme une action louable et il prend ainsi lui-même une bonne habitude;

5° Choisir pour ses largesses et ses bienfaits le lieu convenable, parce que ne point placer dignement ses générosités est dommageable pour la vie future;

« Quand un donateur, dit un poète, passera sur le sabre, si son don a été mal placé, il en sera de même pour lui sur le sabre[1]. »

Des quatre espèces de dépenses, la troisième est celle qui s'applique à l'emploi de son profit, de son gain, ou des revenus de son argent. Il faut éviter la sottise ou l'injustice en ce qui concerne soit le faire valoir de ses marchandises ou de ses capitaux dispo-

1) Il faut entendre par sabre le pont, aussi tranchant que le fil d'une épée, qu'il faut franchir sans encombre, d'après les musulmans, pour entrer dans le paradis.

Digitized by Google

nibles, soit les transactions relatives à l'obtention du vêtement ou de l'habitation.

A l'égard des dépenses de ce genre, relatives aux nécessités de la vie, il faut se tenir dans un juste milieu, sans dépasser ce degré.

La quatrième espèce de dépenses comprend celles pour la satisfaction des besoins de l'individu, de sa famille et de ses enfants.

Là encore il faut savoir éviter et l'avarice et la prodigalité, et posséder la force nécessaire pour se maintenir dans le degré du juste milieu et de l'équilibre. Or, si l'on garde le juste milieu et si l'on arrive à vaincre son penchant à l'avarice, la propension à la dépense exagérée disparaîtra; car si chacun considère comme la chose la plus noble et la plus pure de forcer un avare à dépenser, la dépense rentre dans le degré moyen si l'avare lui-même devient facile.

CHAPITRE II

DE LA FAMILLE

§ 1

Des Epoux

Dans la conduite des affaires domestiques, quatre choses sont à examiner.

Le second point concerne les relations entre époux et épouse [1]. L'homme est destiné à avoir des enfants ; il doit considérer le mariage à ce point de vue et non point seulement comme une source de voluptés ; c'est pécher que de rechercher uniquement dans le mariage une satisfaction charnelle et se rabaisser au rang des animaux.

Il faut choisir une femme qui réunisse les qualités d'intelligence, de chasteté et d'honnêteté. Si l'on contracte mariage malgré l'absence de la première de ces qualités, les affaires du ménage périclitent et tombent dans le désordre.

1) Le premier point est vraisemblablement la dépense, dont il vient d'être parlé, car il n'est, dans la suite, traité que de trois points seulement au lieu de quatre.

Digitized by Google

Si à ces qualités se trouvent jointes la naissance, la beauté et la fortune, cela n'en vaut naturellement que mieux.

Dans le cas où l'intelligence, la chasteté et l'honnêteté font défaut, accepter la naissance, la beauté et la fortune seules en compensation est considéré comme un acte contraire à la raison.

Mais on s'attache au delà du raisonnable à la beauté et l'on s'éloigne d'une dame douée d'intelligence, mais débile et d'un extérieur défectueux ; il en est de même si elle n'a point de fortune.

Il ne faut point cependant rechercher une femme uniquement parce qu'elle est riche. En effet sa richesse sera pour elle une cause d'arrogance et elle prendra l'autorité sur et au détriment de son mari, si bien qu'à la fin elle l'aura tout entière en main et qu'elle lui sera complètement dévolue.

Or à l'égard de son mari, l'épouse doit avoir une attitude de respect et faire cas de sa parole. Mais pour que la femme n'arrive point à se montrer avide de domination et d'obéissance, après le mariage, pour développer et raffermir ses qualités, atténuer et dissimuler ses défauts et ne point leur laisser prendre un développement excessif, il faut que l'époux revête une attitude imposante, celle qui convient, au surplus, à sa situation et à sa dignité.

Mais il doit aussi s'entendre avec elle pour ce qui regarde le boire, le manger et autres détails ; de plus, en vue d'adoucir chez elle la tristesse de la solitude, lui donner le pouvoir sur son intérieur et recevoir chez lui les proches et les parents de son épouse.

Pour éviter de voir soit la maison troublée par l'introduction de la jalousie, soit l'affection des époux diminuée après avoir atteint un degré excessif, il est nécessaire que la femme s'occupe des soins du ménage.

Mais si l'on a des chagrins, par exemple si l'on aime malgré soi, il faut, de tout son pouvoir, cacher ce degré d'affection et de cette façon ne pas laisser déceler son secret.

Il ne faut pas délibérer avec elle de toutes ses affaires et l'on doit lui laisser ignorer l'importance de sa fortune ; car, si elle est minime et si on la lui fait connaître, on s'attirera son mépris et l'on déméritera à ses yeux ; si au contraire elle la croit considérable, elle s'accoutumera à l'achat des choses du dehors et cela constituera une lourde charge. De plus, ses désirs de jouissance une fois éveillés, elle en arrivera aux plaisirs défendus et à entre-

Digitized by Google

comme pensionnaires et nous paierons pour cela une rémunération mensuelle.

Il ne nous semble pas plus possible de rester dans la situation où nous sommes que d'agrandir notre intelligence et notre puissance artificiellement. Si l'on suit la marche indiquée plus haut, au bout de quelques années on verra qu'une bien mince ardeur, encore sera-t-elle artificielle, nous aura été communiquée par l'étranger, et en fin de compte, tout notre lot sera de lui avoir payé une rémunération.

Mais, nous dira-t-on, nous ne sommes pas aussi bas que cela.

— Qu'est-il besoin de projets? il faut se contenter de ce qu'on a.

— N'est-ce pas là le langage de la vieillesse et de la bassesse?

— Ce n'est pas une marche à suivre, dirons-nous, que de prendre pour guide, en ce qui concerne toute vente ou achat, l'orgueil et la fraude, au lieu de borner ses désirs et de chercher le profit par les voies honnêtes.

§ II

De la conservation de la Fortune

Mais revenons à notre sujet. En ce qui concerne la fortune, avons-nous dit, trois choses sont à considérer, dont la seconde est la conservation.

A cet égard, deux règles sont à observer. La première consiste à donner le nécessaire à ses enfants et à sa famille, tout en limitant sa dépense d'après son gain. La seconde est de se garder d'avoir du penchant et une propension pour les choses qui causent une diminution de revenu; nous citerons les bijoux précieux et autres objets semblables, difficiles à indiquer, parmi les richesses qui ne doivent pas être recherchées.

Le riche doit être attentif et faire attention à diviser sa fortune en argent comptant, objets mobiliers, et biens-fonds, afin que si quelque trouble survient dans l'une de ces choses, une autre se trouve à portée de sa main.

§ III

De la Dépense

Parlons maintenant de ce qui doit être observé eu égard à l'emploi du revenu. La dépense comprend quatre parties.

Digitized by Google

Dans la première, il faut ranger l'aumône et le zékiat comme tout ce qui est donné dans le chemin de Dieu (c'est-à-dire en vue du salut).

Cinq conditions sont à observer à l'égard de ces dons; ils doivent être faits :

1° De bon cœur sans regret;

2° Sans reproche;

3° Avec équité et justice;

4° Sans rechercher ni la vanité ni les actions de grâce;

5° De préférence aux pauvres honteux.

Dans la seconde classe de dépenses, il faut ranger les services à rendre par humanité, à propos desquels cinq règles sont prescrites :

1° La rapidité;

2° Le secret;

3° Donner ce qui est nécessaire à l'individu, et quelque précieux que cela soit, le regarder comme sans valeur;

4° Ne pas abandonner celui qu'on a aidé de son argent ou de ses services, car celui qu'on a accoutumé à des générosités les oublie si on les interrompt;

En conséquence de cela, puisqu'un bienfait quelque petit qu'il soit, en est toujours un, mieux vaut donc répéter incessamment un petit don, car un seul, mais considérable, ne peut lui être comparé. Graduellement l'individu s'y accoutume, mais il le considère comme une action louable et il prend ainsi lui-même une bonne habitude;

5° Choisir pour ses largesses et ses bienfaits le lieu convenable, parce que ne point placer dignement ses générosités est dommageable pour la vie future;

« Quand un donateur, dit un poète, passera sur le sabre, si son don a été mal placé, il en sera de même pour lui sur le sabre[1]. »

Des quatre espèces de dépenses, la troisième est celle qui s'applique à l'emploi de son profit, de son gain, ou des revenus de son argent. Il faut éviter la sottise ou l'injustice en ce qui concerne soit le faire valoir de ses marchandises ou de ses capitaux dispo-

1) Il faut entendre par sabre le pont, aussi tranchant que le fil d'une épée, qu'il faut franchir sans encombre, d'après les musulmans, pour entrer dans le paradis.

Digitized by Google

tenir des relations avec des hommes ; alors le mari cherchera, de son côté, à se rencontrer avec des femmes. Il faut donc absolument s'abstenir de toute confidence sur sa richesse.

Il faut encore que l'épouse s'attache au maintien de sa réputation et de son bon renom et que l'époux prenne soin d'entretenir, par de bons procédés, une mutuelle affection ; il a de ce côté à exercer avec patience son discernement en vue de s'éviter une multitude de reproches [1].

Dans l'*Ahklaqi-Azdié* il est recommandé à l'homme dont la femme est mauvaise et vicieuse et qui se trouve dépourvu de tout moyen efficace de la faire revenir au bien, de se séparer d'elle. C'est de toute nécessité.

§ 2

Des Serviteurs

Les serviteurs sont la troisième des choses à considérer en ce qui regarde la direction de la maison. Si, dans un ménage, il se trouve un mauvais serviteur, les affaires de toute la famille vont mal ; de même si un bon mari a une mauvaise femme, il lui devient semblable.

Le maître de maison doit surveiller les faits et gestes de ses serviteurs, les comparer avec l'ensemble des exemples fournis par l'expérience et s'assurer ainsi de leur bonne conduite. Il doit suivre aussi de l'œil chacun d'eux en particulier et entrer dans les plus petits détails, même au point de se rendre compte de leurs façons d'agir en ce qui concerne les soins et préparatifs relatifs au boire et au manger. Telle est la surveillance à exercer sur eux.

S'ils ne commettent ni faute ni maladresse il faut se montrer doux et bienveillant, ne point leur adresser de paroles blessantes et les molester, ni se laisser aller, par l'effet d'un orgueil persistant, à la dureté et à la violence à leur égard, mais bien ne dépasser la mesure ni dans la punition ni dans la récompense.

Il faut désigner à chacun d'eux son service, mais sans qu'il soit surchargé au delà de ses forces par un travail difficile ou pénible.

1) Ceux de nos lecteurs qui désireront plus de détails sur les devoirs des épouses peuvent se reporter à l'opuscule intitulé : *Les devoirs des femmes (Vazaifi-el-Inas)* précédemment publié par nous. (Note de l'éditeur turc.)

Digitized by Google

§ 3

Des Enfants

Des quatre choses à considérer dans la conduite domestique, les enfants constituent la quatrième.

Le premier des devoirs du père à l'égard de l'enfant est de lui donner un beau nom et ensuite de lui choisir, pour nourrice, une femme de santé bien équilibrée et de bon caractère; cela veut dire que si la mère ne l'allaite point elle-même, il faut, avec exactitude, s'assurer si le lait et la santé de la nourrice sont en situation satisfaisante et si son caractère est heureux.

Alors si l'enfant a de mauvaises dispositions, elles ne deviendront pas pour lui une habitude, mais, au contraire, il conservera les premières impressions reçues par lui, et, conformément à ce qui a été expliqué, au début de ce livre, à l'égard des remèdes à apporter au mauvais caractère, il se trouvera débarrassé de ses fâcheux instincts et sera considéré par ses semblables comme un homme de bien [1].

Une fois ton fils sorti des limites de l'enfance, selon les dispositions témoignées par lui au sujet d'un art ou d'un métier, d'après l'objet de son attention et sa manière d'être, il doit être mis à même de se perfectionner dans un état et, par son savoir-faire, de gagner sa vie. Ainsi il arrivera à vivre de son travail au moyen d'efforts persistants. Telle est la recommandation et l'ordre émis à ce propos.

Tach Keupru Zadé dit dans son commentaire :

« Il faut attacher l'enfant au travail dans l'art ou le métier pour lequel il se montre habile et vers lequel son attention se porte. C'est une coutume adoptée que chacun se rende utile dans sa spécialité. Soit qu'il soit capable d'y devenir un maître ou seulement d'y être ouvrier, s'il s'attache à l'occupation pour laquelle il a des dispositions et de l'attrait, il y réussira au bout de peu de temps.

« Le sage Platon dit, de son côté :

« Si le cœur et les yeux d'un homme de bonne santé se trouvent « émus et pris, il reste quarante jours accroupi, puis, s'il se montre

1) Pour plus de détails sur l'éducation des enfants, se reporter à notre opuscule *Vasaifi-el-Inas* tiré de l'*Yhia-el-Ouloum*. (Note de l'éditeur turc.)

Digitized by Google

« alors à ses semblables, il est devenu chimiste ». Le tour ainsi employé est naturellement un exemple, une insinuation.

« En grec, le mot chimie a d'abord signifié l'obtention de la fortune par la finesse apportée dans les affaires, puis ensuite celle de l'or ou de l'argent comptant et enfin la production de ces métaux. C'est cette dernière signification qui l'a emporté.

« Dans le passage énigmatique rapporté ci-dessus, Platon a voulu exprimer la pensée que, si un individu a une inclination de cœur et un attrait des yeux pour un projet, il commence par prendre des informations, puis ensuite il s'occupe de l'exécution, enfin emploie toute son application à la réussite de son dessein. Telle est l'explication à donner.

« Mais si l'on veut s'attacher à l'intelligence du sens concret, il faut entendre par l'acquisition de la chimie que, de même que nul homme ne peut être tué sans la permission de Dieu, de même un ignorant n'apprendra rien s'il n'a séjourné dans un endroit où un sage lui aura permis de le faire. »

Ces explications données sur les devoirs des pères à l'égard de leurs enfants, il nous faut maintenant parler des devoirs des enfants envers leurs parents, car les enfants ne doivent pas oublier qu'ils doivent leur existence et leur éducation à leurs père et mère.

Le commentaire (de Tach Keupru Zadé) s'exprime ainsi :

« En vérité et en réalité, l'existence de l'homme et sa croissance sont dues au Dieu élevé, véridique et tout puissant.

« Toutefois le père de l'enfant l'a élevé, et pour le préserver de la mort, il l'a vêtu et nourri ; en vue de perfectionner son intelligence, il s'est appliqué et a donné ses soins à lui inculquer de bonnes mœurs, la connaissance des arts et des sciences et celle des préceptes sacrés.

« D'autre part, la mère l'a porté neuf mois dans ses entrailles comme dans son propre cœur, puis, à l'issue de sa grossesse, elle a subi nombre de douleurs et d'infirmités, enfin, une fois qu'elle l'a eu mis au monde, elle l'a nourri de son lait. Puis elle a sacrifié sa santé à celle de son enfant, supporté toute espèce de désagréments et d'ennuis en vue de son utilité et de son bien et enfin, par ce travail assidu, est parvenue à l'élever.

« Mais en compensation des obligations imposées aux parents, le Créateur des deux mondes (du visible et de l'invisible) a soumis les enfants à des devoirs envers eux : ils leur doivent obéissance et res-

Digitized by Google

pect, comme la soumission à leurs volontés, quelque injustes ou vexatoires qu'elles puissent paraître.

« Le Seigneur véridique, tout-puissant et élevé en dignité a dit :

« Nous avons recommandé à l'homme de se bien conduire envers « ses père et mère. » Et il a ajouté : « Nous avons recommandé à « l'homme son père et sa mère ; — sa mère l'a porté dans son sein « et enduré peine sur peine ; il n'est sevré qu'au bout de deux ans ; « — sois reconnaissant envers moi et envers tes parents. »

« Peut-être l'accomplissement des devoirs du père et de la mère, l'effort et l'attention dans ce sens doivent-ils être considérés comme chose beaucoup moins importante et moins digne d'attention que l'obéissance ordonnée en compensation par le Dieu très-haut et très-saint lui-même ? Cela veut dire que l'obéissance, étant un précepte d'obligation imposé par Dieu, doit être considérée comme de plus haute importance que les simples devoirs (imposés aux parents). »

Toutefois, explique à ce propos l'*Akhlaqi-Azdié*, on agite la question de savoir si les obligations imposées au père et à la mère ne sont pas les plus respectables, autrement dit si ces obligations, et non celles des enfants, ne doivent point être considérées comme des préceptes obligatoires décrétés par le Très-Haut. Peut-être certaines des unes et des autres sont-elles obligatoires et respectables comme émanées du Dieu véridique, tout-puissant et élevé en dignité. Aussi le serviteur de Dieu apportera-t-il son assiduité à les observer toutes.

D'après cela l'homme devra faire tous les efforts possibles pour voir ses paroles et ses actes approuvés de ses père et mère, ne laisser s'établir entre eux et lui nulle haine ou inimitié, mais aire naître, au contraire, une affection de cœur et d'âme.

Mais, par contre, ils devront s'attacher à ne point désobéir à Dieu et à rechercher, à cet égard, la perfection de l'obéissance et de la soumission.

Si aucun d'eux ne se relâche de cette attention, ils ne pourront encourir aucun reproche et, du moment où leur effort aura atteint le degré extrême de la possibilité, ils ne resteront point sans secours.

Le Commentaire dit : « Si le père ou la mère a une propension pour une chose défendue par Dieu, pour un acte de péché, le fils ne devra s'y opposer qu'en employant la plus extrême bienveillance sinon s'abstenir. »

Digitized by Google

Le précepteur de l'homme a contribué à achever son éducation en lui dévoilant la connaissance de la science et celle de la vie éternelle. Par suite il a partagé, avec le père et la mère, l'éducation de l'enfant, ce qui fait naitre envers lui des obligations de respect. Peut-être même en est-il plus digne encore que le père et la mère, car c'est par lui qu'on a été instruit de ce qui concerne l'autre vie.

On rapporte que le prophète (que Dieu le bénisse et le salue) a dit à ce propos : « On a trois pères : celui qui donne la science, celui d'où l'on nait, et celui de sa femme ; le père selon la science est le meilleur. »

Dans son Commentaire, Tach-Keupru-Zadé, s'appuyant sur la citation précédente, a ajouté avec avantage quelques indications relatives aux règles des bonnes mœurs. On pourra s'y reporter avec fruit.

CHAPITRE III

LA PAROLE

L'homme intelligent est d'ordinaire silencieux ; qui agit parle peu et écoute beaucoup.

Aussi qui nourrit un dessein recueille avec soin les discours de chacun sur ce qui concerne son projet, sans en omettre une parole ; puis, après l'avoir exécuté, il ne relève aucun des reproches ou des critiques qui peuvent lui revenir.

De plus l'intelligent ne se montre point empressé dans ses réponses et s'arrange de façon à ne point être dans la nécessité de donner satisfaction aux questions des autres ; toutefois il ne se refuse pas à donner une réponse lorsque la chose sera convenable.

Il ne s'attache point à s'exprimer avec esprit, ne commence pas le premier à parler et n'écoute point ceux qui emploient à dessein une forme obscure.

S'il se trouve en relations avec les grands, il ne s'exprime point avec une humilité excessive, mais conserve une attitude moyenne.

Si, dans une réunion, la conversation tourne à parler des absents ou par allusions, il faut alors éviter et les sous-entendus fâcheux ou les paroles agressives et les développements inutiles et les discussions violentes et les affirmations téméraires et les obscénités.

On ne doit point se répéter à moins d'absolue nécessité, mais,

Digitized by Google

en ce cas encore, il faut avoir soin de ne pas devenir ennuyeux par des explications inutiles. Si l'on éprouve de la difficulté à être compris, il y a lieu de faire usage seulement de raisonnements clairs et d'arguments absolument précis. Il faut se détourner tout spécialement de la voie et du chemin qui mène aux récits fâcheux ou désagréables.

Les gestes de la main, de la tête ou d'autres parties du corps doivent être évités en parlant; un léger mouvement, un signe gracieux suffisent dans le besoin. Si l'on discute avec quelqu'un, l'on doit se montrer poli et digne à l'égard de son adversaire; éviter, dans le débat, de témoigner de l'orgueil ou de l'entêtement; sauf le cas d'absolue nécessité, ne point émettre de doute sur la véracité ou la réalité des énoncés d'autrui, non plus que sur le degré d'intelligence des auditeurs; enfin n'imiter ni la façon de dire ni les manières de qui que ce soit.

Si l'on assiste à une réunion de grands personnages, on doit être attentif à ne point s'écarter du sujet, comme à éviter la médisance et la calomnie; dans une assemblée nombreuse l'on doit prêter une oreille attentive à la parole de chacun, quel qu'il soit et ne pas se mettre en opposition avec l'opinion de la généralité.

CHAPITRE IV

LA PROMENADE

Il est nécessaire de s'attacher à éviter :

1° En marchant, d'avoir une allure trop lente ou trop hâtive, de pencher la tête en arrière comme les gens fiers et orgueilleux, de balancer les épaules, d'interpeller les passants, de se retourner à chaque pas pour regarder derrière soi.

2° Étant assis [1], d'allonger les jambes, de heurter celles de ses voisins, de s'appuyer sur leurs mains ou de s'étendre de leur côté, de poser la tête sur ses genoux ou sur ses mains, de faire craquer ses doigts ou de les fourrer soit dans son nez, soit dans sa bouche, de jouer avec sa barbe, de se coucher par terre, de bâiller, de cracher, d'ouvrir les bras ou son couteau, et enfin de dormir. Si

1) Les Orientaux s'assoient généralement à terre, les jambes croisées.

Digitized by Google

malgré la volonté et la réflexion on ne peut vaincre le sommeil, il faut rentrer chez soi et quitter l'assemblée.

Si quelqu'un se trouve dans une réunion, et sent ne pouvoir résister à la violence du sommeil, mais ne peut décemment se retirer, il restera à sa place, surtout s'il se trouve en présence d'un grand et si telle est la volonté de celui-ci. Il en en est de même quand il s'agit d'étrangers. Cependant, si la force du sommeil est véritablement au-dessus de ses moyens, bien qu'il soit obligé de rester, il appréciera lui-même s'il ne vaut pas mieux encore se retirer. Il est bon de rappeler à ce propos que le mieux est toujours de se tenir dans un juste milieu.

CHAPITRE V

LE REPAS.

En ce qui concerne les repas pris en société, la propreté est de première importance ; il faut donc avoir soin de se laver et les mains et la figure, et le nez. Quand on est invité, on ne doit pas porter le premier la main au plat ; il faut manger avec trois doigts [1], ne rien répandre sur soi, prendre de petites bouchées et ce qui est placé devant vous.

Quant aux choses à éviter, citons l'action d'éructer, d'avaler avec gloutonnerie et rapidité ce qu'on a pris, de s'éloigner de la table, de fourrer les doigts dans la bouche ou de les lécher, de s'emparer avec avidité de la nourriture, de s'attacher aux meilleurs morceaux, de les suivre de l'œil d'un regard brûlant, de flairer son manger, en un mot de se laisser aller à ses instincts.

Si, par aventure, un os ou une pierre se rencontre sous la dent, il ne faut faire voir l'objet à personne en le retirant de sa bouche. On doit s'abstenir également de prendre de la nourriture dans la main de qui que ce soit.

En ce qui concerne le maitre de la maison, il ne doit point se lever s'il se trouve rassasié, mais bien rester à table en ne prenant que peu de chose de temps à autre.

1) Les Orientaux ne se servent point de fourchettes.

Digitized by Google

Au moment de quitter la table et si l'invité ne l'a point quittée, on lui offre de quoi se laver ; il doit alors, avant de se lever, se laver non seulement la paume des mains, mais encore les doigts, les ongles et la bouche. Telle est l'ablution à opérer. Toutefois, l'on doit éviter de se gargariser et d'agiter l'eau de l'aiguière.

Digitized by Google

QUATRIÈME PARTIE

De l'Administration des Cités

C'est une chose connue que, quand des hommes sont rassemblés en un même lieu, il est nécessaire qu'ils se portent un mutuel secours dans les besoins de la cité, car les nécessités de l'individu ne peuvent être satisfaites par lui-même, puisqu'il lui est impossible d'exercer tous les arts et métiers. Pour une seule bouchée de pain, dit un proverbe, le savoir de mille ouvriers est nécessaire. Par ces divers motifs, doivent donc s'entr'aider et se porter un mutuel secours ceux qui exercent leur métier ou vivent dans un même endroit.

Un jour, un homme adresse une prière au vénérable Omar (que Dieu soit satisfait de lui) : — Fais, ô maître, lui demande-t-il, que je n'aie besoin de personne ! — Seigneur ! s'écrie Omar, quel désir tu exprimes là ! Quelque bien portant qu'il soit, l'homme a toujours besoin de ses semblables, sans cela il n'existerait point d'ordre. Aussi, dois-tu prier ainsi : O maître, fais que je n'aie point besoin des méchants !

« L'homme, dit un poète, ne peut s'affranchir d'avoir besoin des autres, pas plus que de la main pour porter à la bouche une gorgée d'eau. »

On doit s'attacher à embellir et améliorer sa ville. Quand ce résultat a été obtenu, l'affection pour elle devient aussi pure que l'attrait des savants à se réunir, ce qui est le souverain bien ; on l'aime comme un bienfaiteur ou encore comme une épouse chérie ; ou bien encore la satisfaction et l'agrément qu'on en retire tiennent de ces trois sentiments, car cette affection leur devient à la fois semblable et différente par la persévérance dans ce dessein. Nous voulons parler de la persévérance dans le désir de la trouver agréable, avantageuse et plaisante.

Digitized by Google

CHAPITRE I

DES DEVOIRS DU PRINCE

Dans la cité, les seigneurs, les esclaves et le peuple constituent trois ordres différents, selon qu'il s'agit d'une personne qui ne fait que donner des ordres, qui ne fait qu'en recevoir, ou qui en donne et en reçoit.

Les seigneurs sont ceux qui exercent l'autorité ; ils sont les plus considérables ; les esclaves ne font qu'obéir, ils appartiennent à l'ordre subalterne ; le peuple est composé de gens égaux entre eux.

Pour maintenir en ordre le pays soumis à sa juridiction, un chef doit le gouverner en accordant les savants, les soldats et les propriétaires.

En conséquence, il doit être attentif à maintenir le bon accord entre les marchands et les agriculteurs, sans qu'il y ait supériorité ou domination des uns sur les autres, mais au contraire parfaite égalité, rapports paisibles et bienveillance mutuelle. Il lui faut aussi attacher les nobles à sa personne et prendre toutes autres mesures analogues.

Un des objets d'une importance capitale, est d'assurer la tranquillité par la répression ou l'éloignement des malfaiteurs ; selon l'opportunité des cas, il faut employer les prohibitions, la correction corporelle, la prison ou l'exil.

CHAPITRE II

DES DEVOIRS DES SUJETS ENVERS LE PRINCE

Que la soumission et la docilité à l'égard du souverain soit égale de la part du puissant comme de l'esclave et que l'un et l'autre ait pour lui une vénération complète et un profond respect, que le peuple enfin tienne compte des prohibitions édictées par ordre royal.

L'*Akhlaqi-Azdié* recommande aux sujets du souverain d'accueillir toujours ses ordres avec éloges et louanges, de les louer et faire valoir encore que, pour les rendre meilleurs, on eut désiré les voir modifiés. Si l'on veut s'attacher à l'examen non seulement des perfections, mais encore des défectuosités de pareils décrets, le chemin

Digitized by Google

droit à suivre consiste d'abord à obéir à l'ordre donné, puis à n'en parler qu'avec le plus extrême respect, puis s'attacher, avec le plus grand soin, à conserver son opinion secrète, à ne la point divulguer ou la laisser s'ébruiter.

Ils doivent en outre s'éloigner des fautifs et des coupables, éviter d'intercéder pour eux constamment, préférer la personne du souverain à la leur propre, et considérer uniquement les affaires sous ce point de vue; s'abstenir de l'avidité et de l'avarice, concentrer leurs efforts au profit de la gloire et de la considération de leur maître, enfin ne jamais s'abaisser à la recherche de leur bien particulier.

Ils ne doivent point se régler sur le plus ou moins de prospérité ou de succès de leur maître et, d'après cela, modifier leur attitude et se montrer plus ou moins zélé ou respectueux, mais s'identifier au monarque et s'associer à sa fortune en toute sincérité et dévouement.

Qu'ils ne s'excusent donc pas sur le fait que la puissance de leur maître s'est raffermie ; d'autre part, qu'ils ne regrettent pas, dans le secret de leur cœur, d'être attachés à lui ; s'ils pensent qu'il a, contre l'usage, témoigné de quelque faveur, que leur zèle ne s'en trouve pas refroidi. En un mot, que leurs manières d'être soient basées sur l'union de l'obéissance ou de la vérité, et non pas sur les modifications heureuses de la puissance du monarque.

Et si leur prince a quelque ennemi caché ou connu, que ses serviteurs prennent loyalement son parti, l'avertissent et l'informent du fait, évitent de se laisser circonvenir et ébranler, de se mêler à des desseins hostiles à leur souverain ou de tenir avec autrui, à son sujet, des paroles suspectes. Qu'ils respectent et vénèrent sa personne sacrée, lui vouent une obéissance et une soumission persistantes, enfin l'instruisent de tout ce qu'il lui importe de savoir.

CHAPITRE III

DES DEVOIRS DES SUJETS ENTRE EUX

Nous allons parler du troisième des ordres, celui des personnes égales entre elles, qu'on peut diviser en trois catégories, dont la première comprend les amis.

Digitized by Google

§ 1

Les Amis

A l'égard des amis, il faut bien agir en paroles comme en actions : leur témoigner affection et bienveillance ; leur réserver un bon accueil et leur offrir des cadeaux ; s'informer de ce qui touche leurs parents ou leurs alliés ; les secourir s'ils se trouvent dans la gêne ; s'ils sont en prospérité, l'on doit considérer qu'elle leur a été donnée en compensation de leurs bonnes œuvres ; leur pardonner leurs fautes ; s'ils tombent dans quelque vice, le leur reprocher et les haranguer en vue de les faire rentrer dans le droit chemin, sans toutefois user envers eux d'expressions injurieuses ; enfin garder et conserver et leurs secrets et leurs dépôts.

En dehors de ces conditions, il n'est point d'amitié véritable, mais simplement apparente. Pour être réellement amis, une égale et réelle sincérité est nécessaire. « Les amis s'unissent et les amants se séparent », dit un proverbe. Véritablement, entre amis, il n'est nulle discussion : lorsqu'un mutuel lien les unit, dit un poète, ils se trouvent dégagés du souci de la contestation.

§ 2

Les Ennemis

La seconde catégorie est celle des ennemis. Il faut, dans l'examen de leurs actions, agir avec la plus grande somme possible d'indulgence et leur témoigner pitié, commisération. Si leurs sentiments haineux et leurs dispositions hostiles se manifestent par des paroles qui nous sont rapportées, il faut, avant qu'elles prennent une trop grande gravité, aller se plaindre à leurs chefs de ces démonstrations.

Mais si leurs desseins se traduisent par des actes et s'il devient nécessaire d'user de moyens défensifs, il faut surveiller et examiner leurs desseins avec le plus grand soin et se donner ainsi l'avantage, par leur divulgation et leur mise au grand jour, de pouvoir leur reprocher leurs mauvaises intentions et de leur en demander les motifs, de les leur faire prendre en aversion et abandonner.

En effet, la divulgation faite hors de saison a pour conséquence d'accroître l'inimitié d'autrui ; cela n'est donc point nécessaire, mais

Digitized by Google

seulement une conduite équitable et juste. Mais représenter à ses adversaires leurs agissements, les mettre en lumière à leurs yeux, est souvent, parmi les hommes, un moyen de rester victorieux de ses ennemis.

User de violence envers ses adversaires, ou chercher à les surpasser en mauvais procédés, ne sont pas des mesures utiles ; de même l'injure et l'invective ne sont pas des moyens propres à faire disparaître l'inimité et l'antagonisme ; bien au contraire, ces façons d'agir tournent facilement à préjudice.

Celui qui se répand en mauvais propos, dit un poète, n'obtiendra pas son pardon ; quand la haine s'empare de l'individu, eut-il un cœur d'or, elle en fait un autre homme.

Si ton ennemi se réfugie auprès de toi, il faut t'abstenir de tout acte d'hostilité, parce qu'on ne doit pas user d'hostilité alors que son ennemi est faible, mais bien attendre qu'il soit en état de résister.

On doit encore s'abstenir de porter préjudice à son ennemi dans un second cas, celui où il se trouve éloigné, puis dans un troisième, savoir si on l'a obligé et contraint à prendre la fuite ; il est également conseillé, dans ce dernier cas, de ne perpétrer, pendant sa fuite, aucun acte injuste ou vil.

En d'autres termes, en ce qui concerne les hostilités et les opérations contre l'ennemi, il ne faut pas placer l'espoir de son succès dans des moyens déloyaux, mais éviter de suivre les voies mauvaises. Si l'ennemi est déçu dans ses projets et si l'on obtient la victoire sur lui, il faut encore davantage s'abstenir de commettre des actes réprouvés par la probité.

§ 3

Les Indifférents

Ceux dont on n'est ni l'ami ni l'ennemi constituent le troisième groupe ; il est formé, à proprement parler, des gens qu'on connaît seulement de vue.

On doit se conduire convenablement à leur égard, voir leur prospérité d'un bon œil, mais opposer l'orgueil aux orgueilleux. En effet, si l'on ne se montre pas fier à l'égard des vaniteux, leur hauteur ne fera que croître ; ils se figureront que le chemin leur est

Digitized by Google

ouvert d'agir ainsi et croiront être absolument nécessaires aux autres.

CONCLUSION

Puissent ces conseils et ces avis inciter au bien, car il a été fait effort pour leur imprimer les caractères de l'évidence ; puissent-ils recevoir un accueil honorable de la part des gens de bien, profiter aux esprits distingués dans les moments de doute, être regardés avec bienveillance et indulgence même par les savants dans la science des mœurs, répondre aux désirs de ceux qui veulent s'instruire, inciter l'avare à rentrer dans le devoir et à ne point refuser le nécessaire ; amener du soulagement dans la condition du faible et de l'opprimé, donner les moyens aux fidèles d'accomplir leurs devoirs dans la mesure du possible, montrer aux esclaves que s'accoutumer à accomplir leur service est une œuvre aussi louable que visiter les malades ; enfin faire voir que l'hypocrisie a atteint un degré inconnu même au temps du paganisme, même aux époques les plus fâcheuses et les plus tristes.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Usi e costumi abruzzesi, descritti da Antonio di Nino. — Firenze, Barbera, 1887, in-12 de 218 pages.

L'Italie est une des contrées où l'on s'occupe le plus de la littérature populaire. Dès l'année 1841, à une époque où le Folk-lore était chose inconnue, Tommaseo fit paraître son beau recueil de *Canti corsi, greci, italiani* (Venise, 4 vol.). Je ne prétends pas ici essayer un examen de cette œuvre, ni de toutes celles du même genre qui se sont succédé au delà des Alpes ; ce serait refaire un travail que j'ai jadis exécuté, en partie du moins, dans le *Correspondant* (10 juillet et 25 décembre 1872) ; mais je pense que certaines indications, simplement bibliographiques, pourront intéresser quelques lecteurs de cette Revue, et me conduiront tout naturellement au volume dont j'ai à parler spécialement. Quatorze ans après Tommaseo, Marcoaldi publia son volume de *Canti inediti umbri, liguri, piceni, piemontesi* (Gênes, 1855). En 1857, parut à Naples un recueil de *Canti popolari italiani*. Sept ans plus tard, Nigra enrichit six livraisons de la *Rivista contemporanea* de plusieurs chants traditionnels du Piémont, très savamment illustrés [1]. Dans le même temps, Bolza réunit dans une brochure une intéressante récolte faite dans les environs de Côme (*Canzoni comasche*, Vienne, 1867). A la même date appartiennent les *Canti scelti* de Lizio-Bruno, qui rassembla aussi les chants des îles éoliennes (*Canti popolari delle isole eolie*, Messine, 1871) et la collection de Salomone Marino, les *Canti siciliani* (Palerme, 1867), faisant suite au recueil de Vigo. Au même érudit on doit encore le curieux poème : *La Baronessa di Carini* (Palerme, 1870, et 2e édition, 1873) ; un volume de légendes en vers : *Storie popolari in poesia siciliana* (Bologne 1877) et bien d'autres ouvrages concernant le Folk-lore. Actif collaborateur des *Nuove effemeridi*, Salomone Marino dirige aujourd'hui, avec G. Pitrè, l'importante *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*. Ne séparons pas deux savants que l'amitié et l'identité des travaux ont depuis si longtemps unis. Disons dès à présent un mot des publications de G. Pitrè. Après y avoir

1) Dans la *Romania*, outre une étude sur la *Poesia popolore in Italia* (t. V, p. 417), M. Nigra a donné quelques autres chants, notamment d'intéressantes variantes de la chanson de Renaud, t. XI, p. 221.

Digitized by Google

préludé par des essais qui promettaient tout ce qu'il a tenu, c'est en 1870 que G. Pitrè commença sa collection de *Canti popolari* (Palerme, Pedone Lauriel, 1870-71, 2 vol.). Elle a été suivie d'autres ouvrages trop nombreux pour que nous en donnions la nomenclature exacte, mais parmi lesquels nous devons citer : les *Fiabe novelle e racconti* (Palerme, 1875, 4 vol.); les *Proverbi siciliani* (Palerme, 1870, 4 vol.); les *Usi natalizi*, etc. (Palerme, 1874); les *Novelle toscane* (Florence, 1885). En ce moment, sous la direction de cet infatigable érudit, paraissent les *Curiosita popolari tradizionali* [1], dont le cinquième volume va voir le jour. Ces deux Siciliens m'ont fait oublier quelques-uns de leurs émules. Citons Avolio qui nous a donné les *Canti di Noto* (Noto, 1875); Guastella, un charmant écrivain, l'auteur de l'*Antico carnovale* (Modica, 1871), qui a publié les *Canti popolari di Modica* (Modica, 1876); la collection entreprise par Comparetti et d'Ancona : *Canti e racconti del Popolo italiano* (Turin-Florence, Ermanno Laescher); les *Canti Veneziani* de Bernoni (Venise, 1875); la *Novelleja fiorentina* d'Imbriani (Livourne, 1877); la *Storia della poesia popolare* de Rubieri (Florence, 1871); les *Canti Toscani* de Tigri (Florence, 1860); la *Poesia popolare* d'Al. d'Ancona (Livourne, 1878); les deux ouvrages de Finamore : le *Vocabolario dell' uzo abruzzese* (Lanciano, 1880) et les *Tradizioni popolari abruzzesi* (Lanciano, 1882-1885). Nous aurions à rappeler encore d'autres folk-loristes italiens, mais le nom de Finamora nous amène à M. Antonio di Nino qui, lui aussi, a fait des Abruzzes le domaine de ses explorations. En 1879, il a donné le premier volume des *Usi abruzzesi* (Florence, Barbera); le second en 1881; le troisième, contenant les *Fiabe*, en 1883. Il vient d'ajouter à cette collection les *Légendes pieuses* (*Sacre leggende*). Elles sont en prose et en vers; pour les premières, M. di Nino a employé la langue italienne; quant aux autres, en dialecte local, il a eu soin, en dessous du texte, d'en offrir, en notes, une traduction qui sera fort utile à beaucoup de lecteurs. Les folk-loristes italiens ne pensent pas assez souvent que, pour des étrangers, certains patois présentent de nombreuses difficultés et nous louons M. di Nino de donner un exemple qu'il serait excellent de suivre. La première légende, en prose, est relative à la création de divers animaux et représente le Père Éternel avec aussi peu de respect que s'il s'agissait d'un dieu mythologique. Mais comme Pitrè l'a remarqué dans son introduction aux contes siciliens (t. I, p. CXXXI), ce peu de révérence ne préjudicie nullement aux sentiments religieux du peuple italien. C'est le Christ et la Vierge qui figurent dans les pièces suivantes. Quelques-unes de celle-ci ont leur point de départ dans le souvenir plus ou moins altéré du texte transmis par le *Nouveau Testament* et aussi par les évangiles apocryphes. A l'un d'eux semble remonter un épisode que l'on rencontre dans un

1) Tant de travaux n'ont pas empêché Pitrè de collaborer à notre importante Revue la *Romania*; il y a publié un curieux article, les *Tradizioni cavalleresche in Sicilia*, année 1884, p. 315.

Digitized by Google

vieux poème espagnol : Le fils d'un bandit, affreusement rongé par la lèpre, est guéri pour avoir été baigné dans l'eau qui a servi à laver les langes de l'enfant Jésus. Plus tard, cet enfant devenu un homme, se trouve attaché à une croix à côté du Christ mourant : c'est le bon larron. Le petit poème espagnol qui présente la même donnée a été publié par le marquis de Pidal, à la suite du livre d'*Apollonio*, et imprimé de nouveau dans les *Poetas anteriores al siglo XV*, éd. de Ribadeneyra.

Dans d'autres légendes, et en grand nombre, la fantaisie se donne un libre cours et l'on ne retrouve plus rien des traditions évangéliques, de même les légendes sur les saints offrent le mélange de faits vrais et de conceptions apocryphes. Plusieurs de ces pièces ont pu avoir leur point de départ dans la *Légende dorée*. Nous retrouvons dans le livre italien la singulière histoire de saint Julien qui, sans le savoir, tue son père et sa mère, récit étrange dont, de nos jours, Flaubert s'est emparé et qu'il a raconté dans un merveilleux style. Une légende (p. 238) présente une assez curieuse ressemblance avec un de nos contes dévots. Un de nos trouvères, Jean de Boves, raconte dans un fabliau qu'il y avait une fois deux compagnons, gens assez pauvres, l'un était un *convoiteux* dont rien ne pouvait rassasier les désirs, l'autre un *envieux* toujours désolé du bien qui arrivait à autrui. Un jour, ils rencontrèrent saint Martin qui, en les quittant, se fit connaître et leur dit : « Que l'un de vous me demande un don, il le recevra à l'instant, mais l'autre aura le double de ce que le premier aura demandé. » Ces paroles excitèrent une vive querelle entre les deux compagnons qui ni l'un ni l'autre ne voulaient parler le premier. Enfin l'envieux fut poussé à bout : « Eh bien! dit-il au saint, je vous demande de perdre un œil, afin que mon compagnon en perde deux. » Ce souhait fut aussitôt exaucé et les deux malheureux ne tirèrent de la rencontre du saint d'autre profit que d'être l'un borgne et l'autre aveugle. Ce conte qu'on lit aussi en Espagne dans le *Poème d'Alexandre*, couplet 2197, me semble avoir pu être le point de départ d'une légende des Abruzzes où figure aussi saint Martin. Le saint et le diable s'étant chargés chacun de faire une demande en mariage pour un de leurs protégés, s'adressent tour à tour à la jeune fille vers laquelle il ont été envoyés. Saint Martin fait valoir son client ; il possède six palais, le démon dit que le sien en a sept. Saint Martin ajoute que son candidat nourrit sept chevaux dans ses écuries ; l'Esprit du mal avance aussitôt que le sien en nourrit sept fois sept paires. Ces sortes d'enchères continuent, le diable augmentant toujours ses offres. Le saint impatienté finit par dire que son client a perdu un œil et le diable dit aussitôt que le sien a perdu les deux yeux. Dans la légende de saint Blaise (p. 184), on voit que ce saint avait le privilège de guérir les maux de gorge. Pitrè, dans sa *Biblioteca delle tradizioni popolari*, nous apprend qu'en Sicile on lui attribuait le même pouvoir. Il ajoute qu'au jour de sa fête on fabrique de petits pains qui, après avoir été bénits, préservent ceux qui les mangent des angines et des autres affections analogues. Chose curieuse, dans le pays messin il en est de

Digitized by Google

même : le 3 février on fait un pèlerinage à Chastel-Saint-Blaise, forteresse ruinée, située à une dizaine de kilomètres de Metz, et l'on mange des gâteaux d'une forme spéciale, ayant les mêmes vertus que les petits pains de la Sicile.

Au lieu de nous arrêter à ces confrontations, dont sans doute on pourrait augmenter le nombre, nous aurions dû, peut-être, indiquer d'abord comment M. di Nino a disposé les matières qui composent son nouveau volume. Voici les titres sous lesquels il les a classées : *Le Père éternel. — Naissance de la Madone et de Jésus-Christ. — Fuite de la Madone et de saint Joseph. — Le Christ en voyage avec les apôtres. — Passion, mort et résurrection. — Saints et saintes. — Démons.* M. di Nino nous paraît avoir bien rendu le style des légendes en prose ; il a su, tout en les écrivant en italien, reproduire aussi exactement que possible les récits des naïfs conteurs qu'il a interrogés. Quant aux légendes en vers, celles-ci en dialecte, leur forme même les protégeait contre toute espèce d'altération.

TH. DE PUYMAIGRE.

---

1. **Breviarium chaldaicum**, pars prima : ab Adventu ad Quadragesimam ; pars secunda : a Quadragesima ad Pentecosten ; pars tertia : a Pentecoste ad Dedicationem. Textes syriaques en caractères nestoriens entièrement ponctués; trois forts volumes in-8, de plus de 1000 pages chacun. Paris, 1887, en vente chez Maisonneuve.

2. **Histoire de Joseph**, par saint EPHREM, poème inédit en dix livres. Paris, in-12, 263 pages, en vente chez Maisonneuve.

Le bréviaire des Syriens orientaux (nestoriens et chaldéens unis) se compose de gros in-folios qui n'avaient pas encore été publiés jusqu'à ce jour. Les principaux livres sont le *Khoudra* (cycle) le *Keschkoul*[1] (recueil général) et le *Guezzâ*[2] (trésor). Le Khoudra contient les offices des dimanches et des fêtes mobiles, du jeûne de Ninive et du Carême ; le Keschkoul renferme les offices des féries ; et le Guezzâ, les offices des fêtes fixes. Ces livres se complètent par 1° les *Mimrê* (homélies), recueil de leçons et de prières pour le jeûne de Ninive; 2° le *Deqdêm-vadbâtar*[3] (l'avant et l'après) ou Diurnal; 3° et les *Mezmouri*[4] (psaumes). Le Deqdêm-vadbâtar et les Mezmouri ont déjà été imprimés à Rome et à Mossoul, les autres sont inédits[5].

1) L'ancienne prononciation est *Kaschkoul* (proprement « sébille » « qui ramasse tout »).
2) L'ancienne prononciation est *Gazzâ*.
3) Prononciation ancienne : *Daqdâm-vadbâtar*.
4) Prononciation ancienne : *Mazmourê*.
5) En dehors de ces livres, les Nestoriens ont encore le *Missel*, le *Pontifical*, le *Rituel* et le *Livre des enterrements*.

Digitized by Google

C'est à l'heureuse initiative d'un missionnaire lazariste, M. le P. Paul Bedjan, originaire de la Perse, qu'est due la publication de ce bréviaire, entreprise pleine de difficultés qui exigeait de son auteur, outre des dépenses pécuniaires énormes, une connaissance égale du rite latin et du rite oriental, mais œuvre féconde en résultats, car elle met à la disposition du clergé un livre d'un accès difficile jusqu'à ce jour, et elle assure ainsi le service régulier dans les églises de la Mésopotamie et de la Perse. Commencée au mois de novembre 1885, l'impression a été achevée au mois de mars 1887, ainsi qu'il résulte d'une clausule à la fin de la III[e] partie. Il est peu d'exemples d'une publication de cette importance accomplie dans un délai aussi court et avec autant de luxe : le livre est imprimé en noir et en rouge avec des caractères neufs, sur papier de choix [1]. Au point de vue pratique, c'est un bienfait qui assurera à son auteur une reconnaissance éternelle des chaldéens unis. Au point de vue de l'histoire des religions, cette édition mérite une étude particulière, car, si elle n'est qu'une revision postérieure de la liturgie nestorienne accommodée aux dogmes catholiques, elle nous livre tout un corps de textes anciens dont les grandes lignes, malgré des retouches et des accroissements, sont restées intactes ; dans les religions, en effet, ce qui change le moins, ce sont les pratiques. On y trouvera de nombreux documents propres à la connaissance du nestorianisme et, sous ce rapport, une analyse succincte du *Bréviaire* est la meilleure recommandation qu'on puisse en faire.

Mgr Elias XII, patriarche des chaldéens unis, qui a approuvé l'édition du *Bréviaire*, donne dans la préface placée en tête de chaque volume un court historique de ce livre. Les anciennes prières sont rapportées aux Apôtres et aux Disciples qui, suivant la tradition, ont évangélisé la Mésopotamie orientale : Saint Thomas, Addai et Mari; les premiers hymnes ont été composés par Siméon bar Çabbâ'ê et Saint Ephrem. En 410 le patriarche Isaac et Maruthas, évêque de Maipheracte, règlent dans un concile les canons de l'église de Séleucie et Ctésiphon [2]. Au v[e] siècle, l'introduction du nestorianisme chez les Syriens orientaux nécessita des changements importants dans les offices. Le patriarche Jesuyab d'Adiabène (650-660) coordonna et enrichit de nombreuses additions le Khoudra que l'on suppose avoir été déjà en usage longtemps avant lui [3]. C'est vers 1250 dans le couvent supérieur (*dairâ 'ellaitâ*), sous le vocable de Mâr Gabriel et Mâr Abraham, au nord-ouest de Mossoul, qu'eut lieu la dernière revision de l'office divin [4]. A cette époque l'influence de la cour de Rome ne se faisait pas encore sentir dans les livres nestoriens. Le Guezza, au contraire,

1) C'est un beau succès à l'avoir de l'imprimerie Drugulin de Leipzig qui a imprimé le livre avec le concours du docteur Chamizec-Lenoir.

2) V. Assemani, *B. O.* I, 174; III, I, 365; Bar Hebræus, *Chron. eccl.*, II, p. 50, note 2.

3) V. Khayyath, *Syri orientales*, p. 135; Badger, *The nestorians and their rituals*, II, p. 22; Assemani, *B. O.* III. I, 144 *b*.

4) V. Badger, *l. c.*; Bickell, *conspectus rei Syrorum litterariæ*, 88·

Digitized by Google

qui renferme les offices des saints et des fêtes fixes, n'est conservé dans sa forme ancienne que par les Nestoriens. Les chaldéens unis se sont composé un autre volume formé mi-partie des anciennes fêtes, mi-partie de fêtes nouvelles. La rédaction de ce nouveau Guezza appartient pour la meilleure part au patriarche Joseph II (1696-1714)[1]. Celui-ci y introduisit les offices de sainte Barbara, de saint Nicolas, des Innocents, de la Circoncision, de la Purification, de saint Joseph, de l'Annonciation, du saint Sacrement et de la Nativité de la Vierge. Les fêtes du Sacré-Cœur et de l'Immaculée-Conception datent de notre siècle.

Dans le *Bréviaire*, les prières sont classées sous les rubriques suivantes : le soir (*ramscha* = vêpres), la nuit (*lylia* = nocturnes) et le matin (*çaprɑ* = laudes). En dehors de ces prières, il y a des prières spéciales pour le jeûne des Rogations des Ninivites et du Carême sous les titres de : interruption (?) (*qoutâ'â*), temps (*'iddâna*) et satiété (*soubâ'â* = ἀπόδειπνον, complies)[2].

Pour suivre la méthode latine sans dénaturer la liturgie nestorienne, voici l'ordre adopté par l'éditeur du *Bréviaire* : les chants des vêpres et des nocturnes des féries qui étaient à part dans le Keschkoul, ont été mis à la suite du dimanche correspondant dans le Khoudra ; puis on a fait suivre le Guezza qui contient, comme on l'a dit plus haut, les offices des fêtes fixes et les mémoires des saints, et le tout a été divisé en trois parties ; la première partie va de l'Avent à la Quadragésime ; la seconde, de la Quadragésime à la Pentecôte ; et la troisième de la Pentecôte à la fin des semaines de la Dédicace de l'Église. En tête de chaque partie on a placé l'office des vêpres, de nocturnes et de laudes pour les fêtes, dimanches et mémoires, et pour les féries. A la fin de chaque partie on a ajouté le commun qui comprend : 1° Vingt-huit chants avec leurs variations et les chants de l'office des morts avec leurs variations ; 2° le psautier entier, divisé en vingt *houlâlâ* ou sessions (κάθισμα) et cinquante-sept *marmyta* ou jaculatoires suivies chacune d'une courte prière ; au psautier sont joints les cantiques de Moïse et d'Isaïe (Exode, xv, 1-22 ; Deut., xxxii, 1-44 ; Is., xlii, 10-14) qui forment un *houlâlâ* (le vingt-unième) et deux jaculatoires[3] ; 3° le

1) V. Khayyath, *l. c.*

2) Voici le sous-titre du *Bréviaire* : « Indication pour le service des vêpres (*ramschâ*), des sessions (*mautbâ*), des laudes (*qâlê d'schahrâ wa'çaprâ*), des fêtes, des dimanches, des mémoires, des féries ; prières des prêtres, *sæculum* (*'alam*), *laudatio* (*schoubekhâ*), cantiques (*teschbekhatâ*), commencement (*schourayâ*), disposés suivant le rite chaldéen. »

3) Le psautier est récité tout entier dans son ordre naturel une fois par semaine, savoir : trois *houlalâ* chaque jour de la semaine, le dimanche y compris, en dehors des psaumes particuliers pour chaque jour ; tel est l'ordre établi en 1854 au concile d'El-Kosch. Auparavant on chantait une moitié du psautier entier le matin de chaque dimanche, savoir : neuf *houlalâ* pour nocturnes et un pour laudes, en dehors des psaumes de laudes. Pour les nocturnes des jours de la semaine, le psautier était divisé en six parties contenant alternativement trois et quatre *houlâlâ* (Badger, *l. c.*).

Digitized by Google

Deqdem-vadbâtar (l'avant et l'après), ainsi nommé parce que dans l'Église orientale le clergé forme deux chœurs : le chœur supérieur et le chœur inférieur; dans une rubrique le Khoudra indique pour chaque dimanche si le service est du chœur supérieur (*d'qadmâyé*), ou du chœur inférieur (*d'arkhâyé*); dans le premier cas, le chœur supérieur commence les prières du jour et, le jour suivant, c'est le chœur inférieur qui commence, et *vice versa*; on alterne ainsi pour chaque jour de la semaine [1]. Ce livre contient en premier lieu des proclamations (*Karozoutâ*), espèces de litanies, des cantiques, les proclamations ou litanies des saints pour tous les jours de la semaine ; en second lieu, l'ordre des vêpres des féries pour chaque chœur et le chant commun du mercredi également pour chaque chœur. Enfin le commun de la première partie est suivi des *Mimrê* composés d'homélies de saint Ephrem et de Narsès et arrangés pour être lus pendant les trois jours du jeûne de Ninive.

Le propre du temps de l'Avent à la Quadragésime extrait du Khoudra et du Keschkoul, contient les offices : 1° de l'Avent, sous la rubrique *soubâra* (Annonciation), parce que les Syriens fêtaient autrefois l'Annonciation le premier décembre; 2° de Noël; 3° de l'Épiphanie jusqu'au Carême; le lundi de la cinquième semaine de l'Épiphanie (troisième avant le Carême) commence le jeûne de Ninive. Ce jeûne, que son nom a fait rattacher au jeûne prêché par le prophète Jonas à Ninive, aurait été institué par le patriarche Ezéchiel (567-580), à la demande du métropolitain de Beth-Garmai et de l'évêque de Ninive, pour combattre la peste qui ravageait alors ces contrées [2]. Le vendredi qui précède la Quadragésime, a lieu la commémoration des morts.

Le propre des saints et des fêtes fixes pour le même temps, extrait du Guezza, renferme les offices de : sainte Barbara, 4 décembre; saint Nicolas, 6 décembre; l'Immaculée-Conception, 8 décembre; la Nativité de Notre Seigneur, 25 décembre; la Glorification ou fête de la Maternité de la Vierge, 26 décembre; les Innocents, 27 décembre; la Circoncision, 1er janvier; l'Épiphanie, 6 janvier; saint Jean-Baptiste, 7 janvier; les quatre Évangélistes; saint Etienne; les Pères grecs (saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome);

1) V. Badger, *l. c.*; M. Bickell ne paraît pas avoir très bien saisi cette distinction, v. *Conspectus rei Syrorum litterariæ*, p. 90-91.

2) Selon Amrou, dans Assemani, *B. O.*, II, 413. Suivant Elias de Damas, ce jeûne aurait été institué ou restauré par le patriarche Timothée (778-820), v. *B. O.*, II, 428 *note*. Il remonte certainement à une haute antiquité ; il était également pratiqué par les anciens Arméniens. Les nestoriens avaient encore des jeûnes qui ne sont plus observés aujourd'hui, tels que le jeûne des Vierges (v. Nœldeke, *Tabari, traduction*, p. 325, *note* 2), le jeûne d'Élie ou de la Croix, *B. O.*, III. II, p. 386. D'après une communication de M. Bedjan, les chaldéens unis jeûnent : deux jours du jeûne des Apôtres, 27-28 juin ; neuf jours avant Noël ; cinq jours avant l'Assomption. Chez les Nestoriens le jeûne est de vingt-quatre jours avant Noël et quatorze jours avant l'Assomption. La réduction des jours de jeûne pour les chaldéens unis ne date que du concile d'El-Kosch de 1854.

Digitized by Google

les Pères syriens et romains (les fêtes qui n'ont pas de dates suivent les vendredis entre l'Épiphanie et le Carême) ; la Purification, 2 février.

Dans la deuxième partie le propre du temps comprend : les offices du Carême, le sixième dimanche du carême, mémoire de Mâr Abdâ, le vendredi de la sixième semaine appelé vendredi de Saint-Lazare, le dimanche des Rameaux, la Semaine sainte, Pâques, le vendredi des Confesseurs dans l'Octave de Pâques qui est appelé la Semaine des semaines, le dimanche de la Quasimodo, appelé dimanche nouveau, parce que c'était l'époque fixée pour le baptême des prosélytes; le cinquième dimanche, mémoire de l'apôtre Addai ; l'Ascension. Le propre des Saints a les mémoires : des quarante martyrs, 9 mars (quand cette fête n'a pas été célébrée l'avant-dernier vendredi qui précède le Carême); de saint Joseph, 19 mars; de l'Annonciation, 25 mars; de saint Georges, 24 avril; de saint Pétion, le troisième lundi après Pâques ; des Maccabées (Schamouni et ses fils), le premier mardi de mai ; fête de la sainte Vierge pour la conservation des semailles, le 15 mai.

Troisième partie : Dimanche de la Pentecôte et commencement des sept semaines du jeûne des Apôtres qui vont jusqu'à Nausardêl ou premier dimanche de l'été; dans l'octave de la Pentecôte, le vendredi d'or, appelé ainsi parce qu'on célèbre ce vendredi-là le miracle de saint Pierre guérissant un paralytique auquel il dit : « Je n'ai ni or ni argent [1] »; le deuxième jeudi de la Pentecôte, fête du saint Sacrement; le septième vendredi, mémoire des soixante-douze disciples ; le septième dimanche après la Pentecôte, fin de la semaine des apôtres et premier dimanche de l'été ou Nausardêl [2], avec mémoire des douze apôtres; le vendredi de l'octave de Nausardêl, mémoire de Jacques de Nisibe ; le deuxième vendredi, mémoire de Siméon bar Çabbâ'ê, patriarche et martyr. Après les sept semaines de l'été viennent les sept semaines d'Élie dont les quatre dernières portent auss le nom de la Croix, parce que la fête de l'Invention de la Croix, fixée au 14 septembre, se place à cette époque. (Elle peut tomber le 1er, le 2e, le 3e, le 4e ou le 5e dimanche, selon la date de Pâques ; lorsque Pâques est après le 20 avril, le commencement de la semaine d'Élie tombe après la fête de l'Invention de la Croix qui ne doit pas être célébrée avant la fête d'Élie ; dans ce cas, on réunit ensemble le sixième dimanche et le septième de l'été, puis on célèbre le commencement de la fête d'Élie et ensuite la fête de l'Invention de la Croix.) Les sept semaines d'Élie sont suivies des sept semaines de Moïse, réduites à quatre

1) *Actes des Apôtres*, III, 6; cf. Assemani, *B. O.*, I, p. 88.

2) Nausardêl est composé du persan *nau-sard* « nouvel an » et de *êl* « Dieu » ; ce mot désignait chez les nestoriens le nouvel an de Dieu ou nouvel an ecclésiastique. Lorsque les nestoriens se constituèrent dans le concile de Beth-Lâpât en 485, le nouvel an persan tombait le 23 juillet et le Nausardêl, le dimanche suivant 28 juillet. Alors on commença, d'après l'année vulgaire ou royale, une nouvelle année ecclésiastique, qui devait se séparer continuellement de celle-là, parce que l'année des nestoriens était déjà l'année ordinaire syro-julienne. (Noeldeke, *Tabari*, traduction, p. 407, *note* 3.)

Digitized by Google

dans l'usage, à cause de la Dédicace de l'Église qui comprend quatre semaines jusqu'à l'Avent. Fêtes fixes : Visitation de la sainte Vierge, 21 juin ; saint Pierre et saint Paul, apôtres, 29 juin ; saint Thomas, apôtre, 3 juillet ; saint Cyriaque et sainte Julitte sa mère, 15 juillet ; la Transfiguration, le 6 août ; l'Assomption, 15 août ; la Nativité de la Vierge, 8 septembre ; l'Invention de la Croix, 14 septembre ; saint Jacques l'intercis, martyr, 27 novembre ; le Sacré-Cœur de Jésus, vendredi de la troisième semaine des Apôtres.

Les hymnes et les cantiques renferment les plus beaux morceaux de l'ancienne littérature ecclésiastique ; les homélies du jeûne de Ninive sont attribuées à saint Ephrem et remontent certainement à une époque ancienne. Tous les textes, écrits dans la langue littéraire la plus pure, sont entièrement ponctués ; on y trouve beaucoup de mots techniques dont le vrai sens apparaît clairement dans le milieu où ils sont placés. Après la préface un calendrier indique la date des fêtes mobiles pour les années comprises entre 1880 et 2050.

La publication du *Bréviaire chaldéen* a été suivie de près par le poème de Joseph, fils de Jacob, en dix chants, attribué à saint Ephrem. Le premier chapitre et le huitième avaient déjà été imprimés par Overbeck dans son livre intitulé *Ephraemi syri aliorumque opera selecta*, d'après le manuscrit 12166 Add. du *British museum*, qui indique Mâr Balai comme l'auteur du poème. Le second chapitre a été aussi imprimé à Mossoul ; les autres chapitres étaient inédits. L'attribution du livre à Mâr Balai nous paraît douteuse ; le poème est en effet composé dans le mètre heptasyllabique propre à saint Ephrem et inconnu à Mâr Balai. De plus, la tradition témoigne en faveur de saint Ephrem. Salomon de Basra dit dans son *Livre de l'Abeille* [1] que saint Ephrem écrivit l'histoire de Joseph en douze chants sur tout ce qui lui arriva depuis son enfance jusqu'à sa mort. Le livre que M. Bedjan publie ne contient, il est vrai, que dix chants, mais il est digne de remarque que le dixième chant finit à l'arrivée de Jacob dans le pays de Goschen et à l'allocution adressée à Joseph par Juda dépêché par son père ; on attend en vain la réponse de Joseph et la suite de l'histoire. Il y a donc lieu de supposer que le poème avait encore deux chants que ne contiennent pas les manuscrits qui ont servi à l'édition. Certains manuscrits ne renferment que des chants détachés, comme le manuscrit 12166 *Add.* du British museum qui n'a que le premier et le huitième.

M. Bedjan a eu entre les mains pour sa publication une copie que lui a remise Mgr Khayyath, métropolitain des chaldéens d'Amid, et une autre copie que Mgr Lamy, professeur à l'Université de Louvain, avait faite d'un manuscrit du Vatican et d'un manuscrit du couvent des maronites à Rome. M. Bedjan a ponctué entièrement le texte auquel il s'est fait un devoir de ne rien changer ; du reste, le texte est correct.

1) Budge, *the Book of the Bee*, Oxford, 1866, texte syriaque, p. 47, l. 15, traduction, p. 47, l. 20.

Digitized by Google

Le *Bréviaire* et l'*Histoire de Joseph* sont destinés aux Syriens orientaux; mais M. Bedjan s'est imposé une autre tâche qu'il poursuit avec un zèle infatigable. Il travaille de tous ses efforts à la diffusion de l'instruction chez ses concitoyens de l'Adherbeidjan en Perse. Outre plusieurs livres de pédagogie, il a publié récemment dans la langue vulgaire, le néo-syriaque, une traduction de l'Imitation de Jésus et un Manuel de prières [1] qui ont reçu un accueil enthousiaste dans son pays. Il prépare en ce moment une histoire sainte qui doit inaugurer une nouvelle série de publications utiles. On ne sait ce que l'on doit louer le plus, ou l'activité sans trêve de l'auteur, ou sa modestie désintéressée qui lui fait oublier de signer la plupart de ses livres.

RUBENS DUVAL.

P.-S. Ce compte-rendu avait déjà été envoyé à la Revue, quand nous avons reçu de M. Noeldeke l'article que ce maître éminent a consacré à l'*Histoire de Joseph* dans le *Literarisches Centralblatt* (1888, n° 1, 1er janvier). Sur la foi du ms. du British Museum qui remonte au VIe siècle, M. Noeldeke admet comme très probable l'attribution du poème à Mâr Balai, sans vouloir nier cependant que saint Ephrem puisse en être l'auteur. L'examen approfondi qu'il a fait du texte de l'Histoire de Joseph ne lui a rien révélé qui contredise formellement la tradition en faveur de saint Ephrem. Le style du poème ne diffère pas de celui des poésies du Père syriaque. Les développements qu'on lit dans l'*Histoire de Joseph* sont au fond les mêmes que ceux du commentaire de saint Ephrem sur la Genèse. Nous ajouterons que les figures familières à saint Ephrem se retrouvent ici. De même que, au sujet de David, Goliath est appelé un lion et Batséba une ourse (Ephr., III, 373; cf. Payne Smith, *Thesaurus syr.*, sous le mot *debbâ*), dans notre poème également, les frères de Joseph sont traités de lions et la femme de Putiphar d'ourse (v. p. 73, 9; 74, 6; 93, 10; 94, 6). Il est vrai, d'un autre côté, que l'on ne prête volontiers qu'aux riches, et l'attribution à saint Ephrem d'un poème de Mâr Balai serait moins surprenante que l'hypothèse contraire.

R. D.

Recherches anthropologiques dans le Caucase : période préhistorique, période protohistorique, période historique, populations actuelles, par ERNEST CHANTRE. 5 vol. in-folio, dont un atlas, avec figures et planches. — Paris-Lyon, 1885-1887, Reinwald-Georg.

M. Ernest Chantre, le savant sous-directeur du Muséum de Lyon, vient de terminer son magnifique ouvrage sur le Caucase; c'est une monographie des

1) V. *Journal asiatique*, 8e série, t. VII, février-avril 1886, p. 371.

Digitized by Google

plus sérieuses et des plus complètes de ce pays qui joue un si grand rôle dans l'histoire de nos origines.

Les cinq beaux volumes de M. Chantre nous parlent des différents peuples qui ont habité et qui habitent encore l'isthme ponto-caspien. Avant les travaux récents de quelques philologues allemands il était généralement admis que les peuples aryens, partis du centre de l'Asie, ont séjourné longtemps dans les riches régions qui s'étendent entre le massif de l'Ararat et la chaîne du Caucase. On croit également que ce sont eux qui apportèrent dans nos pays l'usage des métaux, en particulier celui du bronze, ainsi que l'agriculture et un certain nombre d'animaux domestiques. L'auteur, qui a été chargé de plusieurs missions en Asie, se proposait de suivre les traces de ces migrations en pratiquant de nombreuses fouilles dans les nécropoles du Caucase afin d'y rechercher des objets de bronze ou de fer. Malheureusement ces recherches n'ont pas donné les résultats qu'on pouvait en attendre.

Le premier volume contient une bibliographie très considérable et une esquisse historique des plus remarquables, puis l'auteur étudie successivement la période préhistorique (âge de la pierre et du bronze) et, fait à remarquer, il constate la présence de nombreux dolmens exactement semblables à ceux qui existent en Europe et dans l'Inde : mêmes cupules et même trou pratiqués dans les parois du monument. Les habitants actuels du pays prétendent que ces dolmens furent élevés par une race de géants pour une race de nains dont ils avaient pitié, et que le trou latéral servait de porte à ces pygmées ; cette légende a également cours en Crimée.

Après avoir étudié la période protohistorique (âge du fer) l'auteur nous parle de l'âge moderne, en passant en revue la période byzantine et persane, le moyen âge, et il arrive ainsi aux populations actuelles. Nous ne pouvons pas passer sous silence les fouilles intéressantes faites par M. Chantre ; elles ont été pratiquées dans cinq stations de la période hallstattienne, âge intermédiaire entre celui du bronze et du fer, et leur description minutieuse est accompagnée d'un splendide atlas, qui est un vrai chef-d'œuvre de précision et d'exécution.

Le cinquième volume est consacré à l'étude détaillée des peuples modernes, que l'auteur a reconnus appartenir à trois grandes divisions : les peuples caucasiens proprement dits, les peuples sporadiques au Caucase et les peuples aryens.

Ces divisions ethnographiques prouvent l'inexactitude du nom générique de race caucasienne que l'on donne aux peuples de l'Europe. Le Caucase, à cause de la conformation de son sol, fut plutôt un lieu de refuge pour les populations des plaines qu'un lieu de passage pour de grandes migrations ; la difficulté qu'on éprouve à communiquer d'une vallée à l'autre, a été la cause du développement individuel de chacune de ces petites nations qui ont ainsi gardé leur caractère particulier.

La première division se subdivise en Géorgiens ou Karthevéliens, Tcherkesses ou Adighès, Ossèthes, Tchetchènes et Lesghiens.

Digitized by Google

Le groupe géorgien, habitant de riches contrées le long du Rion et de l'Ingour, était plus exposé que les autres aux invasions ; sous Cyrus, vingt-huit familles touraniennes ou chinoises s'y établirent, parmi elles celles des Orpélians ; les descendants de ces familles existent encore aujourd'hui et sont appelés Djenatsi ou Chinois. Des Juifs, chassés par Nabuchodonosor, s'y établirent aussi, puis vinrent les Arabes, puis enfin les Mongols qui ravagent le pays aux XII^e^, XIII^e^ et XIV^e^ siècles ; ce n'est qu'au XV^e^ siècle que les musulmans sont définitivement chassés par les chrétiens. La Géorgie toutefois eut pendant un moment un brillant éclat sous le règne de la grande Tamara, femme d'une merveilleuse beauté, qui sut donner la paix à ses sujets et maintenir son indépendance contre les princes turcs d'Asie-Mineure.

Ce groupe géorgien comprend de nombreuses familles ; une des plus intéressantes est, sans contredit, celle des Khevsoures. Ce peuple, qui se prétend descendant des anciens croisés, a fait l'objet d'une curieuse étude de M. Radde. Il paraîtrait, en effet, que des croisés, partis de Nicomédie ou de Nicée, fondèrent des établissements au Caucase, et que leur souvenir s'est conservé dans cette tribu des Khevsoures. Ce peuple montagnard a des coutumes très intéressantes : ainsi, il est défendu à la femme d'accoucher dans sa maison ou dans son village ; elle doit se rendre dans une hutte éloignée, et enfanter là, privée de tout secours ; elle doit même y rester un mois avant de pouvoir rentrer chez elle. — Les Khevsoures font usage d'armes qui ressemblent beaucoup à celles des croisés ; on remarque en particulier qu'elles sont ornées de nombreuses croix et l'on peut lire souvent sur leurs épées les légendes *Dieu le veult* et *pro Deo, pro aris et focis*. Une des familles du pays porte le nom de Chatillonni ; doit-on y voir des descendants de la famille des Châtillon ? Ce peuple a également conservé une humeur guerrière et ses habitations sont défendues par de hautes tours. La religion des Khevsoures est mêlée d'éléments chrétiens qui en font la base et de nombreuses maximes empruntées au Coran ; ils se laissent diriger aveuglément par leurs prêtres. En raison de la diversité de leurs croyances ils ont un grand nombre de fêtes et célèbrent généralement le vendredi des musulmans, le samedi des juifs et le dimanche des chrétiens ; quelques-uns y ajoutent le lundi.

Le deuxième groupe, celui des Tcherkesses ou Adighès, offre un intérêt de premier ordre ; en effet, sa réputation de beauté est universelle, et les femmes Tcherkesses furent recherchées de tout temps pour les harems des grands de Turquie. Le pays sauvage qu'habite cette race est très montagneux et couvert de superbes forêts ; il longe la mer Noire au nord de l'Ingour. La noblesse, fortement constituée chez ce peuple, n'a d'autre occupation que la guerre, et la « vendetta » ensanglante perpétuellement le pays. La religion de ce peuple est un mélange de christianisme, de mahométisme et de paganisme ; le peuple est plutôt païen et les nobles observent les formes des rites mahométans. Un fait curieux chez les Tcherkesses, c'est leur antique culte pour les bois sacrés ; ils

Digitized by Google

vénèrent certains arbres, devant lesquels ils accomplissent des sacrifices accompagnés de processions ; les apôtres du christianisme, voulant profiter du respect des fidèles pour ces arbres, y gravèrent des croix. Ce pays, peu connu, fut cependant visité au XVI^e siècle (1550-1557) par le Génois Giorgio Intériano, qui nous a laissé une intéressante relation de son voyage ; Jean de Luca le parcourut également au XVII^e siècle.

Quant au groupe Ossèthe, Claproth le fait descendre d'une colonie de Mèdes ; d'autres auteurs le rattachent aux Ases qui envahirent la Scandinavie. Il est composé de tribus pillardes qui habitent les hautes régions du Caucase, aux environs du Kazbek. M. Chantre a cependant fait un séjour de quelques semaines parmi eux, et n'a eu qu'à se louer de leur hospitalité. Comme beaucoup d'autres peuples du Caucase, ils changèrent plusieurs fois de religion ; avant la conquête russe, ils se disaient musulmans ; maintenant ils se disent chrétiens, et vénèrent particulièrement saint Nicolas et le prophète Elie. Avant l'ère chrétienne les Ossèthes adoraient un dieu unique, Khoutzaou ; c'est cette divinité qui envoie les esprits protecteurs des récoltes, des bestiaux ou des abeilles ; chaque Ossèthe a également un génie tutélaire. Ce peuple vénère certains endroits consacrés, nommés *dzouares* ; ces lieux sont, en général, désignés à l'adoration des fidèles par la chute d'une étoile filante ; aussi, lorsqu'un Ossèthe a vu tomber une étoile, prépare-t-il aussitôt trois petits fromages et va-t-il prier sur le nouveau dzouare.

Leur paradis est très riche en divinités ; on y trouve Ouatzilla, esprit gouvernant le tonnerre et les éclairs, Ouastirtzy-Ouaskeurguy ou saint Georges-qui, monté sur un superbe cheval blanc, protège les honnêtes gens ; remar, quons aussi Toutyre, le protecteur des loups, Felvera, celui des agneaux ; il est le meilleur des esprits, et on lui fait des offrandes de fromage et de farine. Avsaty est le protecteur des animaux sauvages, et, avant de partir pour la chasse, l'Ossèthe lui offre trois petits fromages triangulaires. Barastyr est l'esprit protecteur des morts ; il les dirige soit vers le *zindon* (enfer), soit vers le *dzeneth* (paradis). Le long de la route du trépas est assis Aminon, qui interroge le mort ; c'est une sorte de juge, il s'adresse au juste et lui dit en lui montrant la route du paradis : « Dépêche-toi, Zervatick, vers Makhamath, fils du Soleil, vers Khémetkan, fils de la Lune, et dis leur : Au nom de mon âme, je vous prie de faire de la lumière sur la montagne jusqu'à ce que mon suivant arrive aux portes du paradis. » Le protecteur du foyer est Safa, et, en faisant coucher les enfants, on les confie à sa garde. On confectionne également des talismans en son honneur.

Ces montagnards ont un nombre incalculable de légendes sur les Géants, ils ont aussi leur histoire d'Aristée. La voici : « Dieu envoya un jour une cruelle maladie à un saint patriarche, qui l'accepta sans murmurer. Touché par la résignation du vieillard, il ordonna aux vers qui couvraient son corps de prendre des ailes, de s'envoler, et de se rendre utiles à l'homme au lieu de le faire

Digitized by Google

souffrir. Et les vers eurent des ailes et s'envolèrent sur le mont Akhmat. Un chasseur qui passait un jour par là, intrigué par le va-et-vient incessant de ces mouches dans une fente de rocher située à une grande hauteur, voulut les voir de plus près. S'étant assuré du concours de l'un de ses camarades, il dressa une échelle et voulut s'emparer d'un rayon de miel ; mais les piqûres des laborieux insectes dont ils venaient de surprendre la retraite les firent lâcher prise et les forcèrent à s'enfuir à toutes jambes. Un peu de miel s'était déposé sur leurs doigts, ils le goûtèrent et, le trouvant excellent, ils se promirent de garder secrète leur découverte. Ils revinrent l'année suivante ; mais, cette fois, la fente était pleine à déborder. Ils prirent de l'écorce de cerisier, s'en firent des cornets, se couvrirent la tête d'un bachlik et, se hissant jusqu'aux abeilles, s'emparèrent de l'essaim entier, qu'ils emportèrent au village. »

Telle est l'origne de la première ruche et des premières abeilles de ce pays, où l'industrie de l'apiculture est très developpée.

Les Tchetchènes, émigrés en grande partie en Turquie, présentent moins d'intérêt et n'offrent pas de caractères spéciaux.

Les Lesghiens, au contraire, peuple énergique qui habite les montagnes du Daghestan, partie orientale du Caucase, se sont illustrés par leur lutte héroïque contre les Russes ; ils furent conduits par Kazi Mollah et Chamyl, hommes d'une haute valeur et chefs du muridisme. Cette doctrine ascétique, transformée en arme politique par Kazy Mollah, pousse à la guerre sainte contre l'infidèle. Elle comprend la Shariate ou parole divine ; le Taricate ou imitation de Dieu ; le Khalikhate ou connaissance de soi-même ; le Maghavate ou espoir en Dieu. Le Taïssouf est le fondement du Muridisme ; il comprend huit commandements principaux.

Comme les autres peuples musulmans du Caucase, les Lesghiens émigrent en masse en Turquie, où ils forment des bandes dangereuses de brigands. Cette nation est composée d'une foule de familles distinctes, parlant des dialectes différents et ayant des superstitions qui leur sont propres. Ainsi, les Darghiens croient que le monde repose sur les cornes d'un taureau, et que les tremblements de terre proviennent des mouvements de cet animal.

La deuxième division des populations caucasiennes comprend des familles de race ouralo-altaïque établies sur les bords de l'Araxe et de la Koura aux XII^e^ et XIV^e^ siècles ; elles sont très nombreuses, civilisées, douces et travailleuses. Parmi elles, citons les Nogaïs, descendants des Mongols établis sur le Volga par Gengis-Khan ; ce peuple émigra plus tard sur les bords du Terek. Ajoutons les Kirghiz nomades et les Kalmouks qui appartiennent à la secte lamaïque des « bonnets jaunes ».

Les Sémites font aussi partie de cette division ; ils ont, en effet, laissé de nombreuses traces au Caucase, en outre des Juifs établis en Géorgie au VI^e^ siècle avant l'ère chrétienne. Les Arabes, au moment de la conquête, y fondèrent de nombreuses colonies.

Digitized by Google

Dans la troisième division nous trouvons les Iraniens (Tats, Kurdes, Arméniens), puis les Européens, Russes et Allemands, établis dans le pays depuis la conquête.

Telles sont les grandes lignes de l'ouvrage considérable de M. Chantre; nous avons été obligé de laisser de côté les questions anthropométriques, pour lesquelles nous avouons notre incompétence, et qui, d'ailleurs, ne seraient point à leur place dans une *Revue de l'Histoire des Religions*; félicitons seulement l'auteur de sa persévérance et de son énergie qui lui a permis de vaincre tant de difficultés. M. Chantre est parvenu à recueillir un grand nombre d'observations craniométriques qui offrent un grand intérêt pour l'anthropologie; espérons qu'il pourra bientôt continuer ses intéressantes recherches sur le massif de l'Ararat et du Taurus, et souhaitons que son prochain voyage donne des résultats aussi féconds que les précédents.

N...

Gœhler (Henr. Rud.). **De Matris Magnæ apud Romanos cultu.** — Lipsiae. Fock, 1886, 1 vol. in-8, 77 p.

Cet ouvrage n'est pas un livre, c'est un catalogue chronologique des textes et des inscriptions datées qui se rapportent au culte de la Grande Mère. L'auteur n'a pas eu d'autre dessein que de classer les matériaux d'un chapitre d'histoire, sauf à lui donner plus tard une forme littéraire. Il ne faut donc pas reprocher à M. Gœhler de n'y avoir pas développé des idées personnelles et d'avoir manqué aux règles les plus élémentaires de l'art d'écrire. Il faut prendre son catalogue pour ce qu'il est et ne pas y chercher ce qu'il n'a pas voulu y mettre. Seulement le titre est beaucoup trop ambitieux et risque de tromper le lecteur. Mais on peut adresser à M. Gœhler des critiques plus graves. Il y a un art même dans la composition des catalogues scientifiques. Il en a fait trop bon marché. Un savant français ne comprendra jamais, à moins qu'il n'ait lui-même aucun goût pour l'ordre et la clarté (et en ce cas est-ce un savant?), que, dans un ouvrage de ce genre, il y ait autant de notes et de références au milieu du texte qu'au bas des pages, sans qu'on puisse décider pourquoi les unes sont en haut et les autres en bas. Nous n'aimons pas davantage qu'un catalogue, même en latin, soit farci de citations grecques, allemandes et françaises. S'il y a sous ce rapport dans la prose de M. Gœhler pléthore et étouffement, certaines parties au contraire peuvent à bon droit être considérées comme insuffisantes. Puisqu'il dressait un catalogue, il n'eût pas été mauvais d'y faire entrer la liste des savants qui avaient traité le sujet avant lui : le manuel de Marquardt et la *Mythologie romaine* de Preller, revue par Jordan, permettent déjà de mesurer assez facilement ce qu'il a ajouté aux travaux de ses prédécesseurs; il aurait bien dû rédiger par ordre de date, à l'usage de ceux qui voudraient pousser plus loin cette recherche, une bibliographie aussi exacte que

Digitized by Google

possible ; un écrivain qui a conscience de n'avoir rien négligé pour faire faire un progrès à la science ne doit pas craindre les comparaisons que l'on peut établir entre son ouvrage et ceux qui ont été publiés auparavant ; il est même habile de sa part d'en fournir lui-même les éléments à ses lecteurs. M. Gœhler donne la liste des temples, à nous connus, qui ont été élevés à la Grande Mère dans le monde romain ; il donne un tableau géographique des inscriptions où elle est mentionnée ; il aligne dans un index copieux les noms sous lesquels elle est invoquée, ceux de ses prêtres, des cérémonies de son culte, des dieux à qui elle était associée. Cette compilation, dont les index des grands recueils épigraphiques ont fait tous les frais, a certainement son utilité. Mais pourquoi avoir rejeté dans quelques notes sommaires, placées au bas d'une page, l'indication des mouvements figurés ? Cette partie du catalogue ne serait cependant pas moins intéressante que les autres. De même, après avoir parcouru une série d'inscriptions copiées dans le *Corpus*, on est fort surpris de rencontrer un *Appendice* qui n'a pas une page et où il s'agit du culte de la Grande Mère en Germanie. Pourquoi cette question est-elle traitée dans un appendice et pourquoi en moins d'une page ? Enfin, parmi les rares passages où M. Gœhler a osé avoir une idée, il y en a qui contiennent des appréciations contestables. Ainsi il remarque quelque part que, pour un espace de temps qui va depuis l'avènement de Tibère jusqu'à la mort de Néron, nous n'avons qu'une seule inscription dédiée à la Mère des Dieux. Il en conclut que son culte fut persécuté sous ces empereurs comme celui des Égyptiens. C'est établir une assimilation dont tout démontre la fausseté. Le culte de la Mère des Dieux fut introduit solennellement à Rome dès l'an 204 av. J.-C. et en 191, à la suite d'un sénatus-consulte, on lui dédiait un temple sur le Palatin à côté de celui d'Apollon. Le culte égyptien, au contraire, fut l'objet des mesures les plus rigoureuses dès le jour de son apparition dans Rome et il ne parvint à s'y établir définitivement qu'à l'époque des Flaviens. Il serait intéressant de chercher les raisons de la différence que les Romains mirent pendant si longtemps entre deux cultes si voisins d'origine et d'esprit. C'est peut-être ce que fera quelque jour M. Gœhler s'il esssaie d'édifier sur son catalogue une histoire qui ait la forme et les proportions d'une œuvre d'art. Mais auparavant il fera bien de revoir la base du monument et d'en consolider les parties faibles.

GEORGES LAFAYE.

Antiqua mater. *A study of christian origins.* — Londres, Trübner, 1887. 1 vol. in-12 de xx et 308 p. (avec index).

Voici un auteur auquel nous rappellerions volontiers le dicton : Qui veut trop prouver ne prouve rien. Disciple de Bruno Bauer, émule de l'honorable M. Havet, l'anonyme anglais auquel nous devons ce remarquable ouvrage sur les

Digitized by Google

origines du christianisme ne tend à rien moins qu'à remettre en question les conclusions les plus généralement adoptées de la critique indépendante, aussi bien que les affirmations de la tradition ecclésiastique. Et nous n'avons pas affaire ici à l'un de ces écrits superficiels, comme il y en a tant, qui ne renferment que des généralités ou des considérations philosophiques sans documentation historique. L'auteur d'*Antiqua mater* a étudié aux sources mêmes toute la littérature chrétienne des premiers siècles ; il est au courant des travaux les plus importants des historiens allemands contemporains et connaît une bonne partie de notre littérature scientifique française. Quelle que soit l'impression, peut-être pénible pour plusieurs, que son livre provoque, il n'y a que les hommes de parti pris ou les sots qui puissent ne pas lui accorder une sérieuse attention. Mais, justement à cause de la valeur de l'auteur, il nous semble que l'historien doit faire les plus expresses réserves tant à l'égard de la méthode suivie par lui qu'au sujet d'un grand nombre de ses assertions.

L'*Antiqua mater* est un essai de reconstruction historique des origines chrétiennes d'après les documents fournis par la littérature gréco-latine et par les écrits chrétiens du IIe siècle, à l'exclusion de tous les écrits du Nouveau Testament. Ces derniers sont des œuvres anonymes et sans date, dont la critique biblique a complètement ébranlé l'autorité historique, et dont il est impossible d'établir l'existence avant la seconde moitié du IIe siècle. Aucun historien scrupuleux ne saurait donc s'en servir, d'autant plus qu'il est impossible d'accorder les renseignements qu'ils fournissent avec ceux des documents chrétiens ultérieurs. Voici, dès lors, résumée à grands traits, l'histoire des origines chrétiennes telles que le savant anglais la retrace en partant de ces prémisses :

Le premier document chrétien dont l'auteur et la date soient suffisamment attestés est l'*Apologie* de Justin Martyr. Si l'on observe sans parti pris le peu que Justin sait de l'histoire évangélique, si l'on constate qu'il ignore absolument l'existence de l'apôtre Paul et de ses épîtres, on ne peut échapper à la conclusion que la littérature du Nouveau Testament et l'histoire évangélique, telle que nous la lisons actuellement, étaient encore inconnues des chrétiens au milieu du IIe siècle. L'histoire de l'Église chrétienne et de ses dogmes ne commence, à proprement parler, que pendant la période des Antonins, de l'an 130 à l'an 180. Les témoignages de Tacite et de Suétone sont inexacts ou se rapportent à des dissensions intérieures chez les Juifs. Pline, le premier, s'est trouvé en contact avec des *Christiani*. Tacite, dans le célèbre passage des *Annales* (XV, 44), n'a fait que reproduire la légende qui germait de son temps parmi ces chrétiens ; d'ailleurs, l'authenticité de ces témoignages n'est rien moins que certaine

Comment l'incendie de Rome (an 64) aurait-il été imputé aux chrétiens, puisqu'ils n'existaient pas encore? Il y avait dès cette époque dans tout le monde gréco-romain des divisions entre les Juifs. Un certain nombre de ceux-ci,

Digitized by Google

dispersés à travers la société civilisée de l'empire romain, pénétrés d'un esprit plus libéral, plus humain, moins étroitement national, s'étaient émancipés de la hiérarchie sacerdotale du judaïsme palestinien et du formalisme exagéré des pharisiens ; ils insistaient sur les éléments moraux de la religion ; ils formaient des communautés de « frères » ou de « saints » (ἅγιοι ; ἐκλεκτοί), correspondant aux associations esséniennes qui avaient existé en Palestine ; ils vivaient simplement et saintement, attendant la venue d'un être surnaturel appelé Messie, qui ferait triompher la justice et la piété dans le monde. Mais ils n'avaient aucune connaissance d'un Messie ayant déjà vécu sur la terre ; ils n'étaient pas des *christiani*. Ils se réunissaient dans des *ecclesiæ*, et ils avaient aussi la notion d'une Église unique dans le sens d'une association universelle des âmes saintes. Ils avaient renoncé aux observances rituelles du judaïsme, au sabbat, aux jeûnes, aux sacrifices du temple. Ils avaient, sous l'inspiration des allégoristes, spiritualisé toute la Loi de Moïse. La circoncision avait été remplacée chez eux par le baptême ; ils célébraient le premier jour de la semaine ; ils avaient des prophètes et des missionnaires (apôtres) qui annonçaient, au nom du Seigneur (κύριος = Dieu et non le Christ), la bonne nouvelle d'une vie meilleure. Ils n'avaient pas d'écrits sacrés autres que l'Ancien Testament.

Mais, tandis que le Judaïsme s'épurait ainsi et se transformait en religion universaliste avec une très belle morale, le vieil antagonisme de l'esprit grec et de l'esprit juif ne cessait pas de se faire sentir. En Samarie et bientôt à travers toute l'Asie-Mineure se répandait, dès le 1er siècle de notre ère, le gnosticisme. Simon le Magicien, figure plus ou moins légendaire, et beaucoup d'autres après lui, enseignent de nouveaux mystères qui répondent au besoin de délivrance et de rédemption répandu dans le monde grec et dans lesquels l'esprit oriental et l'esprit grec, les traditions religieuses de la Perse, de la Syrie ou de l'Égypte et les spéculations de la philosophie grecque ou judéo-alexandrine sont combinés d'une façon fantastique. Les idées abstraites y sont personnifiées ; les rapports dialectiques se transforment en rapports concrets ; le sens de la réalité manque entièrement ; l'histoire devient abstraction aussi facilement que l'abstraction devient histoire concrète. Ce sont ces gnostiques, au moins quelques-uns d'entre eux, qui nous sont signalés les premiers comme des *christiani*, à partir du commencement du IIe siècle. Ils ont créé la légende du Christ, qui n'est autre chose que le dieu bon des gnostiques opposé au Dieu inférieur des Juifs (ὁ χρηστός, la forme *Chrestus* et *Chrestianus* étant plus ancienne que la forme *Christus*).

Voilà les deux éléments dont la combinaison a produit le christianisme catholique, en la personne de ces païens qui ont hérité de la légende gnostique et qui avaient été gagnés par l'enseignement de l'Ancien Testament et des *Hagioi* juifs. Justin Martyr, d'une part, Marcion, d'autre part, représentent pour nous les antécédents de la synthèse définitive dont le recueil du Nouveau Testament sera la manifestation. Le christianisme historique nous apparaît ainsi comme la

Digitized by Google

résultante de la sagesse juive et de la spéculation hellénique, l'histoire évangélique et l'histoire apostolique comme le résidu de ce travail tout spirituel sous forme d'illustration concrète.

Ceux qui connaissent nos ouvrages sur le Logos de Philon et le Logos du quatrième évangile, sur le Syncrétisme religieux à l'époque des Sévères, reconnaîtront volontiers que l'on ne saurait nous soupçonner d'avoir un parti pris quelconque contre les historiens qui font ressortir la part considérable du judaïsme alexandrin, du gnosticisme et du syncrétisme païen dans la formation du christianisme. On nous accuse de l'exagérer plutôt que de la méconnaître. Nous nous sentons ainsi d'autant plus libre pour soumettre la thèse exposée par l'anonyme anglais à la critique rigoureuse qu'elle nous paraît mériter.

Son premier tort est de prendre pour point de départ de toute son argumentation une hypothèse insoutenable qui l'entraîne à suivre une méthode vicieuse. Avoir la prétention de retracer les origines du christianisme sans tenir aucun compte des documents fournis par le Nouveau Testament, c'est se condamner d'avance à faire fausse route. Que penserait-on de quelqu'un qui entreprendrait de faire l'histoire de Socrate sans s'occuper des œuvres de Platon et de Xénophon, sous prétexte que les témoignages fournis par ces deux auteurs sur leur maître commun ne s'accordent pas et qu'ils ont rendu leurs propres idées bien plus que celles de Socrate? Quel serait le sort d'une histoire du peuple d'Israël, dont l'auteur aurait systématiquement écarté tous les renseignements fournis par l'Ancien Testament, en alléguant que la plupart des livres qui composent ce recueil canonique sont anonymes, pseudépigraphes ou d'une époque incertaine? Nous ne méconnaissons certes pas les graves problèmes soulevés par les livres du Nouveau Testament ; mais ce que nous affirmons, justement pour les avoir étudiés, c'est qu'il n'est permis à personne aujourd'hui de renvoyer tous ces livres en bloc jusque dans la seconde moitié du IIe siècle, sans donner de sérieux arguments en faveur de cette thèse, parce que jusqu'à présent personne n'a pu l'établir scientifiquement. Nous affirmons, en outre, que, même en admettant par hypothèse la vérité d'une pareille opinion, il faudrait néanmoins tenir le plus grand compte des documents fournis par le Nouveau Testament, pour montrer comment les événements qu'ils nous font connaître et les enseignements qu'ils nous transmettent, résultent logiquement et historiquement de l'évolution antérieure du christianisme telle qu'on croit pouvoir la reconstituer d'après d'autres sources. Ces documents du IIe siècle, en effet, ne pourraient pas être des pièces en l'air, sans lien avec le milieu où ils sont nés et sans relation avec les événements ou les hommes qui les ont précédés. Or, nous ne trouvons rien de semblable dans *Antiqua mater*. L'auteur ignore tout simplement le Nouveau Testament. Ah! s'il nous avait dit : « Je vais reconstituer l'histoire des origines du christianisme sans avoir recours aux

Digitized by Google

livres du Nouveau Testament, d'après lesquels on l'a toujours écrite, et je comparerai ensuite le résultat obtenu avec celui que nous fournit l'étude du Nouveau Testament, pour contrôler celui-ci, » l'entreprise eût été non pas seulement originale, mais probablement très instructive, étant donnés le talent et les connaissances de l'auteur. Mais non ; pour lui, le Nouveau Testament n'existe pas. De même que les historiens, dominés par l'esprit dogmatique traditionnel, ne veulent accorder d'autorité à un témoignage que s'il est canonique, il suffit à notre auteur qu'un document soit canonique pour qu'il n'ait plus aucune valeur historique. C'est du dogmatisme à rebours qui, sur le terrain de l'histoire, ne vaut pas mieux que le dogmatisme traditionnel.

Les témoignages de Tacite, de Suétone, de Pline le Jeune sont à peine mieux traités que ceux du Nouveau Testament. L'authenticité du *Dialogue avec Tryphon*, de Justin Martyr, ne laisse pas non plus d'être douteuse, au moins dans certaines parties (p. 39, note 2 ; p. 56, note 2). Nous avouons être resté insensible aux raisonnements par lesquels l'auteur cherche à contester la valeur de ces témoignages. Il n'y a là rien que des hypothèses, des possibilités, mais pas un argument positif. D'ailleurs comment y en aurait-il un ? Pour être positif en pareil matière, un argument doit être fondé sur un fait ou sur un texte. Or, l'auteur a supprimé tous les textes qui pourraient être antérieurs au milieu du IIe siècle et contesté l'authenticité de tous les récits qui nous parlent d'événements antérieurs. Ce que nous ne voyons pas bien, c'est le point d'appui des discussions sur l'authenticité d'un texte dans de pareilles conditions. Du moment que tout est inauthentique, il n'y a plus de critère qui permette de distinguer ce qui est primitif de ce qui ne l'est pas. Il ne reste plus que les critères externes, c'est-à-dire que l'on n'admet pas l'existence d'un écrit avant l'époque où l'on en trouve pour la première fois une citation ou une mention incontestables. Mais combien cette méthode est insuffisante, lorsqu'il s'agit d'une époque dont nous n'avons conservé que de rares documents, indépendants les uns des autres et provenant d'auteurs auxquels rien n'est plus étranger que la précision et le sentiment de la propriété littéraire ! Si l'on appliquait le même principe à la critique des œuvres dites profanes de l'antiquité, notre histoire littéraire de la Grèce et de Rome serait singulièrement bouleversée.

La critique historique, sous peine de perdre de son autorité, surtout en ce qui concerne les origines chrétiennes, doit se garder de ces affirmations absolues et tranchantes qui, à regarder de près, ne sont que de simples hypothèses. Notre auteur nous fait penser à ces positivistes enthousiastes des doctrines évolutionnistes qui ne déclarent jamais avec plus d'énergie qu'ils se bornent à l'étude des faits positifs, que lorsqu'ils exposent des théories qui ne sont pas autre chose que leur propre interprétation des faits vus à travers les *a priori* de leur système. Ainsi l'existence de Simon le Magicien ou d'une secte gnostique de Simoniens, à Rome du temps de l'empereur Claude, ne nous est pas attestée, dans le système de l'auteur, avant le milieu du IIe siècle, pas

Digitized by Google

plus que la crucifixion de Jésus sous le gouvernement de Pilate. Mais le premier renseignement est un fait historique ; le second ne l'est pas (p. 18). Dans le chap. IX de la *Didaché*, on lit : « Nous te rendons grâce, notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus, ton fils. » Ces derniers mots sont embarrassants dans un document qui est censé remonter aux *Hagioi* ou Juifs émancipés qui ne connaissaient pas de Jésus historique. L'auteur en conclut qu'ils ont probablement été rajoutés par quelque chrétien (p. 74-75). Quant à l'expression χριστέμπορος (trafiquant du Christ, *Didaché*, ch. XII, fin), elle est du IVe siècle, parce qu'on la retrouve chez les Pères de ce temps. Cette raison suffit (p. 66). Le terme κύριος dans les écrits des Pères apostoliques est uniformément appliqué à Dieu et non au Christ, le plus souvent sans discussion, par un *a priori* tout semblable à celui des interprètes qui l'appliquent toujours au Christ, quoique l'auteur reconnaisse lui-même (p. 168) que les deux interprétations sont fondées suivant les passages dont il s'agit. L'origine du nom de Jésus, en l'absence de toute personnalité historique l'ayant porté, ne laisse pas que d'être embarrassante. L'auteur (p. 168) croit la trouver dans l'allégorie dont le souvenir nous est conservé par *Barnabas*, XII, 8 : « Que dit encore Moïse à Jêsos (Josué), fils de Nun, en lui donnant, en sa qualité de prophète, ce nom de Jêsos, uniquement pour que tout le peuple apprît que Dieu révélerait toutes choses par son fils Jêsos (Jésus) ? » Et il ajoute (p. 170) : « Si l'on ne peut pas contester avec de bonnes raisons que Barnabas soit antérieur à nos évangiles, nous ne voyons pas comment on pourrait contester que la véritable origine du nom de Jésus, appliqué au « Fils de Dieu » qui s'incarna, doit être cherchée dans l'exégèse haggadiste de certains passages de l'*Exode* et des *Nombres*. » Nous saisissons ici le procédé sur le vif : en admettant toutes les prémisses de l'auteur, une personne familiarisée avec les allégories perpétuelles des Juifs alexandrins, *pourrait* admettre que les Hagioi aient vu dans ce nom de Jésus une représentation typique ou prophétique du nouveau révélateur dont ils croyaient la venue prochaine ; deux pages plus loin, elle est invitée à reconnaître que cette hypothèse est une certitude que l'on ne saurait contester avec de bonnes raisons. Ailleurs encore (p. 251), l'auteur n'hésite pas à déclarer que, bien loin de voir dans la légende d'Ignace d'Antioche un antécédent de la description de Proteus par Lucien le satiriste dans son *De morte Peregrini*, il pense bien plutôt que l'auteur chrétien du IVe siècle, auquel il attribue les épîtres d'Ignace, s'est inspiré de la satire de Lucien, sans seulement se demander s'il est un instant admissible qu'un auteur chrétien, désireux de glorifier un saint du IIe siècle, prenne pour modèle de son récit la caricature faite par un païen qui méprisait les chrétiens. Plus loin (p. 262), ce sont les auteurs de nos évangiles qui se sont inspirés de la légende d'Apollonius de Tyane bien plutôt que les patrons d'Apollonius n'ont copié l'idéal évangélique. En réalité, nous croyons que les deux récits sont indépendants l'un de l'autre ; mais s'il y en a un qui ait influé sur l'autre, c'est le récit évangélique, à moins

Digitized by Google

que l'on ne place la rédaction des évangiles au milieu du IIIe siècle, après la composition du roman de Philostrate.

Autant l'auteur d'*Antiqua Mater* se méprend sur les conditions de l'histoire scientifique, lorsqu'il entasse les hypothèses les unes sur les autres en les présentant comme des faits positifs, autant il se méprend sur la nature des écrits laissés par la société religieuse du Ier et du IIe siècle, quand il leur demande des documents précis, des dates exactes, des faits positifs, bref tout juste le contraire de ce qui intéressait alors auteurs et lecteurs. Cette erreur nous étonne d'autant plus, chez lui, qu'il a fort bien analysé le caractère des Juifs de la dispersion, des gnostiques et des chrétiens. Il sait qu'ils vivent dans l'allégorie, dans le mysticisme, dans le rêve, qu'ils n'ont aucune idée d'un raisonnement scientifique et d'une méthode rigoureuse. Mais toutes les fois qu'il ne trouve pas chez eux la documentation précise et rigoureuse d'un événement ou d'une parole historique, il en conclut que cet événement ou cette parole ne leur étaient pas connus. Il s'étonne de ce que des auteurs du IIe siècle aillent chercher dans l'Ancien Testament les confirmations allégoriques les plus fantastiques de la crucifixion du Christ, par exemple, au lieu de se borner à dire tout simplement : « en l'an 15 de Tibère, Jésus-Christ a été crucifié sous le gouvernement de Ponce Pilate, etc. ; voir tel passage de tel auteur ou telle parole de tel témoin digne de foi. » Mais c'est son étonnement qui nous stupéfie. Comment, les connaissant comme il les connaît, n'a-t-il pas vu que le sens prophétique caché d'un texte de l'Ancien Testament a dix fois plus de valeur à leurs yeux que tous les procès-verbaux du monde !

Il n'y a rien de plus inexact que de conclure de l'absence de renseignements circonstanciés sur Jésus et les apôtres chez les Pères apostoliques, qu'ils n'avaient pas connaissance de l'existence de Jésus ou des apôtres. Les détails positifs, concrets, de l'existence de ces saints personnages les intéressaient fort peu. Ils les voyaient à travers leurs systèmes gnostiques ou les fantômes de leur imagination messianique, dans une sorte d'allégorie perpétuelle. Mais c'est l'existence concrète de ces êtres qui a donné naissance à leurs systèmes particuliers, et ce ne sont pas les systèmes qui ont donné naissance à ces figures si puissamment caractérisées. Quand notre auteur dit, à la p. 183, qu'il faut considérer comme un simple accident historique que la Sophia (Sagesse divine) du Sirascide ne soit pas devenue une personnalité historique, une fille de Dieu, il prononce la condamnation même de sa conception des origines du chistianisme. Les accidents historiques n'existent que pour ceux qui ne savent pas les expliquer. Ce qui a manqué à la Sophia du Sirascide comme à toutes ces personnifications vagues d'idées abstraites, c'est d'être rattachée à une individualité historique, concrète ; ou plutôt, elle aussi a été absorbée dans la transfiguration de Jésus de Nazareth par ses disciples sous l'influence de l'esprit messianique et de l'esprit gnostique combinés dès les premiers jours de l'Église.

Digitized by Google

Nous avouons ne pas comprendre pourquoi l'auteur qui a si bien et parfois si finement analysé les dispositions religieuses des Juifs émancipés et des gnostiques, éprouve tant de difficulté à reconnaître d'illustres représentants de ces deux tendances en Jésus et en Paul. Nous aimerions à le voir reprendre son travail avec plus de méthode et plus de rigueur, en tenant compte des documents du Nouveau Testament et en accumulant moins d'hypothèses, en un mot en ramenant la critique sur un terrain plus scientifique. Il semble avoir suivi l'impulsion donnée par quelques critiques hollandais (MM. Allard Pierson, A. Loman), qui ont déjà, en 1878 et en 1882-1883, plaidé une thèse analogue, d'une façon moins puissante peut-être, et il se rencontre sur certains points d'une façon curieuse avec les auteurs des *Verisimilia*, MM. Naber et Pierson. Si nous avons si longuement insisté sur son livre, ce n'est pas seulement à cause de son mérite intrinsèque très réel, malgré la vivacité de nos objections, mais surtout parce qu'il nous semble que la critique fait fausse route en s'engageant dans une voie qui ne peut aboutir à rien. Il faut utiliser les documents, ne pas les rejeter comme inutiles, et surtout il faut se garder de la fascination des hypothèses séduisantes, mais sans preuves documentaires à l'appui. Il y a beaucoup de vérité dans ce livre, mais elle se perd au milieu des inexactitudes et des conclusions superficielles ou trop hâtives.

JEAN RÉVILLE.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Le Musée des Religions à Paris. — Nos lecteurs savent que le Musée des Religions fondé à Lyon par M. Guimet doit être transporté à Paris. A la suite de longues négociations entre M. Guimet, d'une part, la ville de Paris et le ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, d'autre part, la ville et l'État ont accepté les offres de M. Guimet et assuré leur concours à l'établissement du musée qui devient ainsi propriété nationale. Le terrain accordé par la ville, d'une superficie de quatre mille mètres environ, est situé entre l'avenue d'Iéna et la rue Boissière, auprès du palais du Trocadéro. Les constructions reviendront environ à deux millions, dont un tiers environ est à la charge du ministère de l'Instruction publique. Elles forment un édifice quadruple de celui qui est à Lyon. Voici quelques détails sur ce monument déjà partiellement achevé et dans lequel on va installer dès à présent la précieuse bibliothèque constituée par M. Guimet.

L'ensemble des constructions peut être figuré par un triangle, dont un des angles, celui de la place d'Iéna, se contournerait en rotonde. Cette rotonde et les deux côtés principaux du triangle, l'un avenue d'Iéna et l'autre rue Boissière, sont achevés. C'est dans cette dernière rue que, sur une longueur de soixante-dix mètres, s'étend la façade principale, ornée au centre d'un pavillon en saillie de seize mètres. Ce pavillon comprend une *loggia* d'où s'élèvent quatre colonnes et deux pilastres d'ordre ionique (de neuf mètres de hauteur) supportant un fronton. Un sphinx ou chimère en pierre surmonte l'entablement. A chaque extrémité de la façade se trouve également un avant-corps couronné de fronton. Tous ces frontons sont garnis d'une palmette centrale et de deux antéfixes d'angles. La façade de l'avenue d'Iéna n'a que cinquante mètres de longueur, mais elle est absolument identique à celle de la rue Boissière : comme celle-ci, elle a trois étages formant galeries et ornés de balustrades, elle a deux avant-corps d'extrémités surmontés de frontons, mais elle ne possède pas de *loggia* centrale. L'aile qui doit relier les deux corps de bâtiments que nous venons de décrire n'existe pas encore : elle sera la copie de la construction donnant sur l'avenue d'Iéna. Dans la cour située au centre de ce triangle, on élèvera une immense serre où seront groupées les plantes terrestres, et, dans un large bassin, les plantes aquatiques religieuses.

Digitized by Google

Les galeries de la rue Boissière renfermeront au premier étage les collections de céramique japonaise; au deuxième étage, les divinités japonaises et le Mandara, sorte d'Olympe japonais; au troisième étage, les divinités égyptiennes. Cette dernière galerie est ornée de colonnes tenant à la fois du type égyptien et de l'ordre ionique. Les murailles et les plafonds sont couverts de peintures à fresque représentant des lotus, des soleils ailés, etc. Au centre de la salle, un balcon intérieur permet de plonger les regards dans la galerie inférieure. Les galeries de l'avenue d'Iéna contiendront, au premier étage, des salles de conférence; au deuxième étage, les divinités de l'Inde et de l'Indo-Chine et la salle des Jades; au troisième étage, les divinités de la Grèce, de l'Italie et de la Gaule. Dans l'aile qui reste à construire, on exposera les divinités de l'Afrique et de l'Océanie, et l'on installera les archives, les magasins, etc.

Ainsi que nous l'avons déjà dit, les deux corps de bâtiment de l'avenue d'Iéna et de la rue Boissière sont reliés place d'Iéna par une rotonde qui n'a pas moins de trente mètres de hauteur, y compris la pomme de pin, empruntée à l'art grec, qui la surmonte. C'est dans cette rotonde que se trouvent les bibliothèques, les salles de travail, les bureaux du directeur, du conservateur, du secrétaire, des employés, etc. On y pénètre par une porte en chêne sculpté qui est une merveille de l'ébénisterie lyonnaise. Au premier étage, des colonnes massives d'un archaïsme voulu soutiennent le plafond. Aux deuxième et troisième étages, qui communiquent ensemble par une large baie circulaire ornée de balustrades et de cariatides, sont la bibliothèque des livres rarissimes, des manuscrits originaux, et les cabinets des traducteurs chinois, japonais, hindous, etc. Au-dessus de ces trois étages, la rotonde se continue par une *loggia* circulaire d'un très bel effet. Cette *loggia* entoure une place destinée à recevoir un panorama. Un square fermé par une grille clôturera de tous les côtés le musée des Religions.

L'architecte, M. Charles Terrier, s'est inspiré de l'air pompéien. Il a voulu que l'édifice fît penser à la fois à un temple et à un musée, et l'on peut affirmer dès à présent qu'il a su composer l'un des monuments les plus originaux du Paris moderne.

Le Folk-lore à Paris. — L'étude des traditions populaires est d'une telle importance pour l'histoire des religions, que nous ne saurions trop nous féliciter de la popularité croissante dont cette étude jouit actuellement en France. Nous en trouvons une preuve nouvelle dans le rapport lu par M. Paul Sébillot à l'assemblée générale de la *Société des traditions populaires*, qui a eu lieu le 31 janvier au Cercle Saint-Simon. On sait que cette Société fut créée au mois de décembre 1885 par quelques habitués du banquet mensuel des traditionnistes, connu sous le nom de « Dîner de ma mère l'Oye. » Dès le mois de janvier 1886, elle faisait paraître le premier numéro de la *Revue des traditions populaires*. Aujourd'hui, la Société compte plus de deux cent vingt sociétaires, dont cent neuf membres ayant adhéré depuis le 1er janvier 1887. La Revue mensuelle

Digitized by Google

s'est développée dans les mêmes proportions; au lieu de 408 pages, comme en 1886, elle en contenait 600 en 1887, sans préjudice de l'*Annuaire* qui s'est élevé de 36 à 212 pages. En 1888, le comité espère accroître encore le volume de ses publications et pouvoir y ajouter un plus grand nombre de dessins. Enfin, l'on nous promet une série de réimpressions d'ouvrages rares. La Société a les grandes espérances et la solide confiance dans l'avenir qui sont le privilège des corps sains et des êtres prospères. Elle ne songe à rien moins qu'à fonder un musée renfermant des amulettes, des fétiches, tous objets auxquels se rattachent des superstitions populaires, et dans lequel on pourrait organiser des conférences sur le folk-lore. Il nous semble qu'il serait fâcheux de constituer cette collection en dehors du Musée des religions dont nous venons de décrire l'excellente installation. A moins d'étendre indéfiniment les objets qui peuvent rentrer dans un musée du folk-lore — on peut y faire rentrer, en effet, tous les objets imaginables — il faudra bien se borner à réunir des ouvrages sur les contes ou les traditions et des objets auxquels se rattachent des superstitions populaires, c'est-à-dire, le plus souvent, des objets ayant eu une valeur religieuse. Pourquoi donc ne pas se mettre en rapport avec la direction du nouveau musée pour y faire réserver une place au folk-lore, à ses collections et à ses conférences ?

Le président sortant, M. Girard de Rialle, directeur des Archives au Ministère des affaires étrangères, a été remplacé par M. Charles Ploix ; ont été nommés vice-présidents : MM. Michel Bréal, de l'Institut; docteur Hamy, directeur du Musée du Trocadéro ; et Loys Brueyre ; secrétaire général, M. Paul Sébillot, dont l'infatigable activité contribue beaucoup au succès de la Société.

Le choix du président prouve que la *Société des traditions populaires*, tout en proclamant l'importance et le haut intérêt du folk-lore, n'entend pas se rendre solidaire de certaines exagérations auxquelles se complaisent bon nombre de folkloristes actuels, qui ne veulent plus entendre parler de la linguistique ni des ressources qu'elle offre pour l'étude des anciens mythes ou des vieilles traditions. M. Charles Ploix, en effet, est président de la Société de linguistique et il a soutenu, ici-même, la cause de la linguistique dans les études de mythologie comparée contre les exagérations du folk-lore. Nous nous félicitons de la largeur d'esprit dont témoigne ainsi la Société des traditions populaires ; ce sont les principes dont nous nous inspirons également à la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Tandis que la *Revue des Traditions populaires* nous apporte au commencement de l'année 1888 toute sorte de bonnes nouvelles, sa sœur aînée, la *Mélusine*, nous annonce que l'un de ses deux directeurs, M. Eugène Rolland, se retire et qu'elle paraîtra désormais sous la direction exclusive de M. Henri Gaidoz. La rupture d'une collaboration aussi prolongée et aussi féconde que celle de MM. Rolland et Gaidoz est fort regrettable. Tous ceux qui sont au courant des travaux sur le folk-lore apprécieront, comme le fait M. Gaidoz dans la

Digitized by Google

1re livraison de 1888, les services rendus par l'activité persévérante de M. Rolland, et sauront rendre justice aux enquêtes laborieuses de ce savant trop modeste. Nous espérons, d'ailleurs, que, pour s'être séparé de *Mélusine*, M. Rolland n'en continuera pas moins à nous communiquer les trésors de ses innombrables fiches. Quant à *Mélusine*, M. Gaidoz est de taille à la faire vivre et prospérer à lui seul. Elle conservera, sous sa direction, le caractère scientifique qui la distingue. Puisse-t-elle ne pas se montrer trop sévère pour l'enseignement officiel, que M. Gaidoz malmène assez vertement dans son éloge de M. Rolland ; s'il a ses avantages, il a aussi ses charges et ses obligations. Le prix de l'abonnement à *Mélusine* sera désormais abaissé de 20 francs à 12 francs pour toute l'union postale.

Nouvelles des revues françaises. — L'*Association pour l'encouragement des études grecques* nous annonce la publication d'une nouvelle revue, à joindre aux nombreux périodiques déjà existants. Cette multiplication indéfinie des périodiques prend des proportions qui ne laissent pas d'être inquiétantes. Les travaux de nos érudits s'éparpillent ainsi dans un nombre considérable de revues dont le rayon d'action devient de plus en plus limité, et le public instruit, accablé par le nombre croissant de recueils qui sollicitent son attention, finit par ne plus rien lire. Ceux qui lisent encore sont obligés de se confiner dans la lecture des recueils propres à leurs études spéciales, ce qui entraîne trop souvent une singulière étroitesse d'esprit, même chez les plus savants.

Cette observation générale ne vise pas particulièrement la nouvelle publication qui portera le titre de *Revue des Études grecques* (Paris, Leroux, 10 francs par an. Directeur, M. Théodore Reinach). Ce n'est, à proprement parler, que la transformation de l'*Annuaire* que la Société publiait chaque année. Au lieu de paraître en un volume, les travaux publiés par la Société seront répartis en quatre livraisons. La principale modification consiste dans l'introduction d'une chronique trimestrielle qui tiendra les lecteurs au courant de toutes les découvertes archéologiques nouvelles, du mouvement des Académies et des universités.

Cette chronique sera sans doute le pendant, pour les études grecques, des excellentes chroniques d'Orient publiées dans la *Revue archéologique* par M. Salomon Reinach. Aux chroniques d'orient, la revue joindra désormais un *Bulletin épigraphique* dont la rédaction est confiée à M. Cagnat, professeur au Collège de France. Voilà une bonne nouvelle et qui répond bien au sentiment que nous exprimions quelques lignes plus haut. Nulle part la dissémination des matériaux ne s'est aggravée comme dans l'épigraphie. La publication du bulletin qui centralisera plusieurs fois par an tous ces matériaux et ces renseignements épars, rendra les plus grands services aux historiens qui désirent se tenir au courant des nouvelles découvertes et qui ne peuvent pas consacrer leurs journées à feuilleter les recueils d'épigraphie du monde entier.

Les *Annales de bibliographie théologique* (Fischbacher ; 5 francs par an) ont

Digitized by Google

publié leur premier numéro le 15 janvier. Elles sont destinées, dans la pensée de ceux qui les publient (MM. Jundt, Massebieau, Ménégoz, Puaux et Sabatier), à fournir d'utiles informations aux amis des sciences théologiques qui, dans leur éloignement des milieux scientifiques, ne peuvent suivre de près le mouvement de la science contemporaine. La direction entend demeurer étrangère aux préoccupations comme aux polémiques ecclésiastiques. Les *Annales* nous semblent avoir pris pour modèle la *Theologische Literaturzeitung*, publiée à Leipzig par M. *Schürer*. Elles ne publieront que des comptes rendus critiques et une courte chronique.

La *Revue critique d'histoire et de littérature*, enfin, paraît depuis le 1er janvier sous la direction unique de M. A. Chuquet. Si les noms des anciens directeurs (MM. Darmesteter, L. Havet, Monod et G. Paris) disparaissent de la couverture, l'esprit et la nature de la revue restent les mêmes. M. Chuquet, depuis dix ans secrétaire de la rédaction, était devenu de fait le véritable directeur. Aussi a-t-il paru plus conforme à la réalité et plus juste de lui laisser la responsabilité et l'honneur de la direction, alors qu'il en avait déjà presque toutes les charges.

Publications récentes. — *E. Amélineau. Étude historique sur saint Pachôme et le cénobitisme primitif dans la Haute-Égypte d'après les monuments coptes* (Le Caire, Jules Barbier; in-8 de 94 p.; extrait du *Bulletin de l'Institut égyptien*). M. Amélineau a rapporté d'Égypte une moisson si abondante de documents coptes et travaillé avec tant d'ardeur à la mise en œuvre de ces documents, qu'il n'y a guère de chronique où nous n'ayons à signaler une publication nouvelle émanée de sa plume. Nous signalons dans la bibliographie les deux volumes de textes qu'il a fait imprimer chez Leroux pour servir à l'histoire de l'Église chrétienne. Nous aurons bientôt à revenir avec plus de détails sur les deux thèses qui lui ont valu, le 11 janvier, le titre de docteur ès lettres, en Sorbonne, savoir: son étude sur le *Gnosticisme égyptien* (publiée dans les *Annales du Musée Guimet*) et sa dissertation latine : *De historia lausiaca*. Il nous reste auparavant à signaler le mémoire inséré par M. Amélineau dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, sur saint Pachôme. L'auteur s'est proposé de faire le portrait historique du saint tel qu'il ressort des monuments coptes. « Chaque récit contenu dans les différentes *Vies* coptes de Pachôme peut nous fournir un trait de cette figure digne d'être connue entre toutes celles des moines égyptiens, anachorètes ou cénobites ; du groupement de ces récits il résultera en plus une sorte d'histoire des premiers temps du cénobitisme, alors qu'il était dans toute sa nouveauté et que ses enfants se faisaient remarquer par leur simple ferveur et leurs accessibles vertus. » M. Amélineau résume les renseignements qui lui sont fournis par quelques fragments écrits dans le dialecte de la Haute-Égypte, par les textes du dialecte memphitique et par une traduction arabe d'une vie de Pachôme rédigée probablement en dialecte sahidique. Il nous donne ainsi un aperçu scientifique de l'un des plus curieux parmi les pieux romans d'aventures qui constituent les vies des saints.

Digitized by Google

— *Paul Monceaux. Le grand temple du Puy-de-Dôme, le Mercure gaulois et l'histoire des Arvernes.* M. Monceaux continue dans la *Revue historique* de janvier-février 1888, le travail très intéressant dont nous avons signalé la première partie dans notre précédente chronique. Ce second article est consacré au dieu Lug et mérite à tous égards d'attirer l'attention de quiconque s'occupe d'histoire religieuse. L'auteur nous décrit d'abord le dieu Lug, dieu du crépuscule, sous les deux formes du dieu guerrier qui détruit les puissances malfaisantes et du dieu pacifique protégeant les métiers, les arts et le commerce. Il établit l'identité des personnages divins appelés Lug, Smer et Ogmios, explique les attributs et le cortège de Lug sur les monuments figurés, et nous fait connaître de plus près Rosmerta, la compagne du dieu. Il montre ensuite l'importance et l'extension du culte de Lug dans les pays celtiques, sa popularité en particulier chez les Arvernes, dont il fait ressortir le rôle prépondérant parmi les tribus gauloises. Et il conclut ainsi : « La popularité du Mercure arverne dans la Gaule romaine, l'importance de son temple, l'étrangeté de ses attributs et de son cortège s'expliquent donc par le rôle mythique, le culte et la prépondérance à la fois religieuse et politique du dieu gaulois qui régnait auparavant sur le Puy-de-Dôme. Le Mercure arverne a hérité de Lug, comme le diable devait hériter du Mercure arverne. » M. Paul Monceaux doit continuer son travail par l'étude de l'histoire politique des Arvernes dont la prépondérance en Gaule fortifia, à son tour, l'importance et l'éclat du dieu du Puy-de-Dôme.

— *A Bergaigne. L'ancien royaume de Campâ* (*Journal asiatique* de janvier). La première livraison du *Journal asiatique* pour 1888 est occupée presque tout entière par une remarquable étude de M. *Bergaigne* sur l'histoire de l'ancien royaume tcham d'après les inscriptions relevées par M. Aymonier dans le Binh-Thuân, le Khanh-Hoa, le Phu-Yen et le Binh-Dinh. Le peuple tcham, dont il ne reste plus aujourd'hui qu'une centaine de mille individus dans le Binh-Thuân et le Cambodge, avait une civilisation indienne. La langue savante y était le sanscrit ; rien d'étonnant, par conséquent, d'y trouver les différents cultes dont les livres sacrés sont rédigés dans cette langue. M. *Bergaigne* a relevé surtout des traces du culte de Çiva (sous forme du linga) et de son épouse, de Çiva réuni à Vishnu et du bouddhisme sanscrit ; mais celui-ci ne semble pas s'être répandu dans les hautes sphères. On constate également le mélange du bouddhisme et du çivaïsme, mais on ne trouve aucune inscription en pâli.

— *Is. Loeb. Le saint enfant de la Guardia.* (Paris, Durlacher; extrait de la *Revue des Études juives*). En 1491, l'inquisition exécutait plusieurs juifs et chrétiens judaïsants pour avoir tué à la Guardia un enfant chrétien du sexe masculin. Ce qui fait l'originalité de ce procès, c'est qu'il ne s'agit nullement ici d'un meurtre imputé aux Juifs pour satisfaire à certains usages rituels, mais d'une espèce de sortilège pratiqué par des néo-chrétiens d'origine juive qui voulaient se servir du cœur de l'enfant pour se protéger contre l'inquisition nouvellement établie dans leur diocèse. M. Loeb, après avoir fait ressortir le

Digitized by Google

caractère tout particulier de ce procès, consacre le rete de son travail à montrer que l'enfant de la Guardia n'a jamais existé et que les victimes de l'Inquisition ont expié un crime imaginaire.

— *Julien Vinson. Les Religions actuelles, leurs doctrines, leur évolution, leur histoire* (Paris, Delahaye et Lecrosnier, 1888; gr. in-8 de XXXIV et 624 p.). Nous reviendrons avec plus de détails, dans une prochaine livraison, sur ce nouveau volume de la Bibliothèque anthropologique, dû à l'un des professeurs de l'École des Langues orientales vivantes. M. Vinson, qui a publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions* des articles sur les éléments mythologiques dans les pastorales basques, s'attaque aujourd'hui à l'histoire générale des religions. Il veut les traiter comme des faits anthropologiques et s'adresse aux gens du monde qui appartiennent au grand diocèse laïque dont parlait Sainte-Beuve.

— *Mémoires de la Société archéologique et historique d'Orléans* (Orléans, Herluison). Le tome XVI de cette publication renferme deux cartulaires, celui de Notre-Dame de Beaugency, publié par M. Vignat; celui de Notre-Dame de Voisins, par M. J. Doinel. Ces deux documents apportent une intéressante contribution à l'histoire de la vie monastique en plein moyen âge, notamment dans les couvents de femmes.

— *La jeunesse de Calvin et la réforme à Noyon.* Le *Bulletin du Cercle Saint-Simon* a publié le résumé de l'intéressante conférence faite au cercle par M. Abel Lefranc sur la jeunesse de Calvin. M. Lefranc a étudié dans les archives locales l'histoire de la ville natale du réformateur et aboutit à la conclusion que Calvin en est déjà sorti protestant, qu'il y trouva tout d'abord l'appui le plus ferme et qu'à un moment donné la moitié de la population de Noyon se déclara pour lui. M. Lefranc va publier dans le *Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français* les recherches fructueuses dont il a communiqué les résultats aux membres du cercle Saint-Simon. Il nous révèle en particulier de très curieux détails sur un emprisonnement de Calvin à Noyon pour cause d'hérésie en 1534 et sur les dispositions de sa famille.

— *La non-universalité du déluge. Réponse aux objections*, par M. *Charles Robert*, prêtre de l'Oratoire de Rennes (Berche et Tralin, 1887). Nous avons reçu ce volume qui se compose d'articles publiés dans la *Revue des questions scientifiques*. L'auteur se donne beaucoup de peine pour prouver au R. P. Brucker qu'il a tort de repousser l'hypothèse de la non-universalité du déluge, soutenue par M. Motais en très sainte compagnie, pour plaider la cause de l'universalité du déluge restreinte aux hommes. Cette controverse ne saurait offrir qu'un intérêt de curiosité pour tous ceux qui ne partent pas des prémisses communes aux deux adversaires sur la nature des textes bibliques relatifs au déluge. M. Charles Robert affirme que l'hypothèse de la non-universalité est plus logique et qu'elle offre plus de ressources contre les objections de l'exégèse rationaliste et de la science.

Digitized by Google

— *La Réforme et la Ligue en Champagne.* Sous ce titre, M. G. Hérelle publie, chez Champion, une collection de lettres tirées des archives municipales de Châlons-sur-Marne, Reims, Sainte-Menehould, Saint-Dizier et Vitry-le-François (1546-1548).

ANGLETERRE

Publications récentes. — *H. B. Swete. The Old Testament in Greek according to the Septuagint.* (Cambridge, University Press.) I ; Genesis, — IV Kings. — Voici enfin une bonne édition critique de la Version des LXX. Les syndics de l'imprimerie universitaire de Cambridge nous promettent une grande édition des LXX avec toutes les variantes des mss. onciaux, de certains mss. cursifs, des versions les plus importantes et des citations fournies par Philon et les auteurs ecclésiastiques. Mais, en attendant la réalisation de ce projet considérable, M. Swete nous offre, sous leur patronage, une bonne édition pratique d'après le texte du Codex Vaticanus (B) avec les variantes des cc. Alexandrinus (A), Sinaiticus (S), d'Ephrem (C), et des onciaux D, E, F.

— *J. P. Mahaffy. Greek life and Thought from the age of Alexander to the Roman conquest* (Londres, Macmillan, 1887). Tous les ouvrages qui nous retracent sans parti pris le tableau de la vie, des mœurs, des opinions et des croyances grecques pendant les siècles qui précédèrent l'apparition du christianisme doivent être les bienvenus. De même que la prétendue décadence romaine, la décadence grecque, après les grandes conquêtes d'Alexandre, a été l'objet de jugements beaucoup trop sommaires et trop absolus. De plus en plus, heureusement, on en arrive à comprendre que l'on ne peut pas se rendre compte de la formation du christianisme et de la civilisation chrétienne sans une connaissance plus approfondie et plus équitable de la société hellénique avant l'ère chrétienne et de la société syncrétiste de l'empire romain pendant les premiers siècles de notre ère. Comme contribution à la connaissance de la première de ces deux sociétés, l'ouvrage de M. Mahaffy mérite d'être pris en sérieuse considération.

— *A. B. Ellis. The Tshi-speaking peoples of the Gold Coast of West-Africa* (Londres, Chapman et Hall, 1887). L'auteur de cette solide étude sur les indigènes de la côte occidentale de l'Afrique est un officier supérieur de l'armée anglaise qui a fait un séjour prolongé chez les peuples qu'il a entrepris de nous faire mieux connaître. Il a accordé une attention toute particulière à leurs idées et à leurs pratiques religieuses ; il nous raconte ce qu'il a vu et ce qu'il a entendu lui-même ; mais contrairement à beaucoup d'autres voyageurs et missionnaires qui abordent ces questions avec des vues préconçues ou avec un certain dédain, il a observé scientifiquement leurs conceptions religieuses. Il n'en est que plus intéressant de constater qu'il confirme entièrement l'opinion des hiérographes qui voient dans le fétichisme une phase du développement religieux intermédiaire entre l'animisme et le polythéisme. Sa description des sorciers et des divinités généralement malfaisantes dont la superstition des indigènes

Digitized by Google

peuple l'univers, mérite également d'attirer l'attention, non pas tant à cause des connaissances nouvelles qu'elle nous fournit que comme une preuve nouvelle à l'appui des doctrines modernes sur les religions des non-civilisés. Il distingue quatre classes de dieux : ceux qui sont adorés par plusieurs tribus, par un ou plusieurs villages, par une ou plusieurs familles, ou seulement par quelques individus. Il nous donne aussi une liste des animaux sacrés et des plantes qui sont objets de vénération. En général, il se rattache aux doctrines de M. Herbert Spencer sur l'origine des idées ou des pratiques religieuses primitives.

— *Traditions populaires du Japon.* La livraison de janvier du *Folk-Lore Journal* contient un choix de traditions populaires des Ainos qui offre un grand intérêt, tant à cause de la nouveauté du sujet que par les indications qu'elles nous fournissent sur les pensées et les sentiments des non-civilisés. La Société anglaise du Folk-Lore annonce aussi la prochaine publication de deux volumes qu'il convient de signaler : les *Études* de M. Alfred Nutt sur le Saint-Graal et l'édition des *Sermones* de Jacques de Vitry, par le professeur T. F. Crane.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — *W. Ahlwardt. Die Handschriften-Verzeichnisse der kgl. Bibliothek zu Berlin*, VII. *Verzeichniss der arabischen Handschriften*, I (Berlin, 1887 ; in-4 de XVIII et 413 p.). La bibliothèque de Berlin a acquis depuis cinquante ans un nombre très considérable de manuscrits arabes. M. Ahlwardt, qui a entrepris d'en dresser le catalogue, n'en compte pas moins de 6,450 volumes. La première partie de ce catalogue vient de paraître. Elle comprend deux livres, le premier consacré aux Prolégomènes et aux généralités, le second au Coran.

— *Les Œuvres de Josèphe.* Les éditions critiques des *Œuvres de Joséphe* se succèdent rapidement en Allemagne. M. Niese a déjà publié les deux premiers volumes de son édition monumentale qui comprennent les dix premiers livres des *Antiquités*. D'autre part, M. Naber va faire paraître à la librairie Teubner une autre édition du même auteur.

— *L'Histoire ecclésiastique de Philostorge.* La même librairie Teubner annonce une édition critique de l'*Histoire ecclésiastique de Philostorge*, par MM. Mendelssohn de Dorpat et M. Pierre Battifol, sur le modèle de l'édition de Zosime, publiée par le premier des deux collaborateurs. Les deux éditeurs ajouteront au texte une introduction historique et un commentaire perpétuel.

— *Le Séminaire des langues orientales à Berlin.* La direction de la nouvelle École des langues orientales de Berlin a organisé pour l'hiver de 1888 une série de conférences publiques dont plusieurs sont consacrées à l'histoire religieuse de l'Orient. Nous notons en particulier les suivantes : le 28 janvier, le Dr Tetsusirô Inouyé, répétiteur indigène pour la langue japonaise au séminaire oriental, a parlé de la religion nationale des Japonais, dite *le Sintô*. Le 4 février, M. le

Digitized by Google

professeur G. von der Gabelentz, de Leipzig, a étudié la valeur de la doctrine de Confucius. Le 18 février, M. Arendt, professeur de chinois au séminaire, exposera la vie domestique et la vie de famille chez les Chinois. Le 3 mars, le professeur Brugsch entretiendra ses auditeurs des relations sociales avec les Orientaux, et, le 10 mars, M. Büttner, inspecteur général des missions, professeur de Suaheli au séminaire, examinera les caractères distinctifs des facultés réceptives chez les indigènes du continent africain. Les conférences sont gratuites. L'Histoire des Religions aura désormais un nouveau foyer en Allemagne, à l'École des langues orientales.

AUTRICHE-HONGRIE

Le Folk-lore en Hongrie. — Il vient de se fonder à Buda-Pesth une nouvelle revue mensuelle intitulée *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn.* Le directeur, M. le professeur Anton Hermann, annonce qu'il s'attachera tout particulièrement à l'étude des traditions populaires magyares qui sont très nombreuses et encore fort mal connues. La revue tiendra compte également de tous les ouvrages concernant le folk-lore hongrois.

— *Travaux sur la Palestine.* Notre collaborateur, M. *Goldziher*, a publié dans les derniers mémoires de l'Académie hongroise, un excellent résumé des travaux des trente dernières années concernant la Palestine.

— *Le Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.* La grande édition des auteurs ecclésiastiques latins, entreprise sous les auspices de l'Académie impériale de Vienne, se publie maintenant à la librairie Tempsky. Les éditeurs promettent de faire paraître trois volumes par an. Voici l'état présent de cette publication. Ont paru : Vol. I, *Sulpicius Severus* (ed. Halm); II. *Minucius Felix* et *Firmicus Maternus* (Halm) ; III. *Cyprianus*, 3 parties (Hartel) ; IV, *Arnobius Adversus Nationes* (Reifferscheid); V. *Orosius* (Zangemeister); VI. *Ennodius* (Hartel); VII. *Victor Vitensis* (Petschenig); VIII. *Salvianus* (Pauly); IX. *Eugippius* (Knoell); X. *Sedulius* (Huemer); XI. *Claudianus Mamertus* Engelbrecht); XII. *Augustinus, Speculum* (Weihrich); XIII. *Cassianus, Collationes* (Petschenig); XIV. *Luciferus Calaritanus* (Hartel); XV. *Commodianus* (Dombart); XVI. *Poetæ christiani minores,* contenant *Paulini Petricordiæ carmina* (Petschenig), *Orientii carmina* (Ellis), *Paulini Pellæi Eucharisticos* (Brandes), *Claudii Marii Victoris Alethia et Probæ cento* (Schenkl).

Les volumes XVII à XIX paraîtront prochainement, comprenant : *Cassianus* (1re partie, Petschenig); *Priscillianus* (Schepps), *Lactantius* (Laubmann et Brandt). Ensuite viendront les œuvres d'Ambroise, d'Arator, d'Augustin, d'Alcime Avitus, de Boèce, de Cassiodiore, de Cyprien (poète gaulois), de Dracontius d'Eugène de Tolède, de Fauste, de Fulgence, de Jérome, d'Hilaire, de Julianius Pomerius, d'Hilarien, de Juvencus, de Maxime, d'Optat, de Pacien, de Paschase, de Paulin de Nôle, de Philastre, de Rufin, de Tertullien, de Valerianus Cime-

Digitized by Google

liensis, de Victorin, de Rusticus Elpidius, de Victorinus Petaviensis, de Vincent de Lérins.

SUISSE

Publications récentes. — *La Noble Leçon,* édition par M. *Édouard Montet.* (Paris, Fischbacher, 1888 ; in-4 de VI et 95 p. avec pl.) Notre collaborateur, M. Édouard Montet, professeur à l'Université de Genève, a publié récemment l'édition critique de la *Noble Leçon* dont nous avons annoncé la mise en souscription (t. XV, p. 381). L'auteur est bien connu de ceux qui s'intéressent à l'histoire si curieuse des Vaudois par son livre publié en 1885 sous le titre de : *Histoire littéraire des Vaudois du Piémont.* (Paris, Fischbacher ; in-8 de XII et 241 p.). Des études prolongées sur l'histoire religieuse et sur les dialectes des Vaudois, la connaissance des récents travaux sur l'influence de la bible vaudoise dans les premières traductions de la Bible allemande, enfin une sympathie, discrète dans ses manifestations, pour les humbles martyrs d'une persécution religieuse plusieurs fois séculaire, ont préparé M. Édouard Montet à donner cette somptueuse édition du plus célèbre des textes vaudois. L'introduction nous fait connaître les manuscrits, la date, la forme littéraire, le contenu dogmatique et moral de la *Noble Leçon* ; l'auteur y revient sur plusieurs assertions de son ouvrage antérieur pour les compléter ou les rectifier. Le texte même est donné d'après le manuscrit de Cambridge, avec indication des variantes des manuscrits de Genève, de Dublin et enfin du nouveau manuscrit récemment acquis par la Bibliothèque de Dijon. En face du texte ancien, nous trouvons une traduction française et, au bas de chaque page, la traduction correspondante en patois moderne de la vallée du Queyras et du Val Saint-Martin. Cette publication, imprimée avec le plus grand soin sur beau papier, enrichie de plusieurs clichés reproduisant des spécimens des divers manuscrits, fait honneur à l'auteur et à l'éditeur qui l'ont menée a bon terme.

Hollande.

Publications récentes. — J. *Cramer. De geschiedenis van het leerstuk der inspiratie in de laatste twee eeuwen in hare grondtrekken geschetst.* (Utrecht, Breyer, 1887 : in-8 de 149 p.) Cette étude a paru dans un recueil publié par MM. Cramer et Lamers, professeurs à l'Université d'Utrecht, sous le titre de *Nieuwe Bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte.* (Nouvelles contributions dans le domaine de la théologie et de la philosophie.) Les fascicules de cette publication paraissent à intervalles irréguliers ; ils forment dès à présent près de cinq tomes complets où sont traitées, dans l'esprit d'une théologie conservatrice, mais très respectueuse des droits de la science, les questions les plus variées de l'histoire ecclésiastique et de la philosophie chrétienne. Le travail que M. Cramer nous a envoyé est consacré à l'histoire de la doctrine de l'inspiration des saintes Écritures pendant les deux derniers siècles ; il forme

Digitized by Google

la quatrième partie du cinquième tome. Il fait suite à deux autres travaux du même auteur sur l'histoire du Canon dans les quatre premiers siècles de l'Église chrétienne et sur la comparaison des doctrines catholique et protestante relatives à l'Écriture (2e et 3e partie du t. IV). L'ensemble constitue une histoire complète de la doctrine sur l'Écriture sainte depuis ses origines jusqu'à nos jours.

L'histoire de la doctrine de l'inspiration des saintes Écritures pendant les deux derniers siècles, pourrait également être intitulée : Histoire de la grandeur, de la décadence et de la mort d'un dogme. Les sociniens et les arminiens ont ouvert le feu contre le dogme massif, non pas tant des réformateurs que de leurs premiers et plus ardents disciples. Ils refusent toute valeur objective au fameux « témoignage du Saint-Esprit » que les docteurs réformés invoquent à l'appui de l'autorité divine des livres bibliques, renoncent à trouver dans l'Ancien Testament une inspiration analogue à celle du Nouveau Testament et, dans celui-ci même, limitent aux vérités nécessaires pour le salut, l'autorité absolue provenant d'une origine surnaturelle. Ils demandent déjà aux témoignages historiques une confirmation de cette autorité. Avec Wolff et la théologie leibnizienne, conformément au principe de la *ratio sufficiens*, les docteurs tentent d'asseoir l'inspiration de l'Écriture sur des raisonnements philosophiques ; Semler et les rationalistes s'attaquent principalement à l'histoire du Canon. Le supranaturalisme biblique s'efforce d'établir la véracité des témoignages bibliques, en s'appuyant entre autres sur les miracles, et conclut alors des affirmations même de Jésus et des apôtres à l'inspiration et à l'autorité absolue de leur enseignement. La critique pénétrante de Lessing bouleverse cet échafaudage de raisonnements, dont le principal défaut est d'appuyer sur l'autorité de la raison et de la critique historique, l'autorité d'un enseignement inspiré que l'on déclarera ensuite supérieure à la raison et indépendante de la critique. Avec Schleiermacher, nous entrons dans la période vraiment moderne de la théologie protestante. Pour lui et surtout pour son disciple Rothe, il n'y a plus d'inspiration de l'Écriture, mais inspiration générale de l'Église, et spécialement des auteurs sacrés, et quand on tire les conséquences de leurs principes, l'inspiration des auteurs sacrés ne se distingue plus de l'inspiration des autres grands chrétiens que par sa plus grande intensité. De *seuls inspirés* ils sont devenus *les premiers parmi les inspirés*.

La travail de M. Cramer est clair, bien documenté ; mais il est regrettable qu'il se soit exclusivement attaché à l'histoire de cette doctrine dans la théologie allemande, sans se préoccuper des travaux critiques de langue anglaise ou d'origine française qui, sur ce point spécial, ont peut-être plus d'importance que les œuvres de la théologie allemande si riche à d'autres égards. Il est essentiel de compléter les renseignements qu'il nous fournit par l'excellent livre de M. Édouard Rabaud, *Histoire de la doctrine de l'inspiration des saintes Écritures dans les pays de langue française de la Réforme à nos jours*. (Paris, Fischbacher, 1883.)

Digitized by Google

— *M. Kuenen et la critique de l'Hexateuque.* L'honorable professeur de Leyde consacre un long article du *Theologisch Tijdschrift* à l'examen des récents travaux sur l'*Hexateuque*. M. Kuenen étant l'un des principaux représentants de l'école dite *grafienne* ne saurait, en effet, laisser attaquer les résultats du long et savant travail critique auquel il a collaboré avec tant d'autorité. Après avoir repoussé en quelques mots les objections énoncées par M. Halévy ici-même (t. XIV), et dans la *Revue des Études juives* (janvier 1887), il examine les conclusions de M. Vatke, exprimées par la formule EP^2JP^1D (E = document élohiste, P = sacerdotal, J = jéhoviste, D = Deutéronome). M. Vatke place l'Élohiste à l'époque d'Esaïe et le Deutéronomiste, non pas sous Josias, mais dans les quelques dernières années du royaume de Juda. Ensuite vient le beau commentaire de M. Dillmann sur les *Nombres*, le *Deutéronome* et *Josué*, dont la formule est EP^2JDP^1, le plus ancien document, l'Élohiste, datant du commencement du XI^e^ siècle ; l'introduction de la législation deutéronomique est placée sous Josias, comme par M. Kuenen, et l'œuvre législative est achevée dans le milieu sacerdotal qui se maintient à Babylone après 536. En arrivant à Jérusalem en 458, Esdras apportait notre Hexateuque actuel. M. Kuenen reproche surtout à M. Dillmann de considérer la question des origines de l'Hexateuque à un point de vue purement littéraire et sans tenir compte des rapports entre les documents analysés et l'histoire d'Israël. La différence de méthode est, en effet, frappante. M. Dillmann accuse les critiques de l'école de Reuss et Kuenen de se représenter *a priori* une évolution religieuse régulière au sein du peuple d'Israël et de s'appuyer ensuite sur ces prémisses pour déterminer la succession des documents combinés dans l'Hexateuque actuel. M. Kuenen montre à M. D. qu'il n'agit pas autrement lui-même et qu'il est impossible de suivre une autre méthode à moins d'accepter l'histoire telle que la conçoivent les auteurs mêmes de l'Ancien Testament.

Enfin M. K. s'en prend à M. Vernes qui a soutenu récemment que les écrivains prophétiques pris en bloc et les rédacteurs du Deutéronome ont fleuri après l'exil, et lui reproche très sévèrement de lancer des hypothèses téméraires sans aucune justification. M. Vernes ne saurait, en effet, se borner à l'énoncé de la thèse hardie qu'il a exposée ; il se doit et il nous doit la démonstration détaillée de ses affirmations, et nous croyons qu'il n'a pas l'intention de se soustraire à cette obligation. M. Kuenen s'attache dans l'article que nous analysons à défendre spécialement le point le plus contestable de sa construction historique, c'est-à-dire l'assimilation du Deutéronome à la nouvelle législation introduite sous Josias, et à réfuter l'hypothèse de M. Vernes d'après lequel le recueil des prophéties de Jérémie serait pseudépigraphe. Il reconnaît, en terminant, qu'il est bon de ne pas perdre de vue le fait qui domine toute l'argumentation de M. Vernes, c'est que tous les écrits de l'A. T. ne nous sont parvenus que par l'intermédiaire des Juifs postérieurs à l'exil.

Digitized by Google

BELGIQUE

Fr. Cumont. Alexandre d'Abonotichos. Un épisode de l'histoire du paganisme au II^e^ *siècle de notre ère.* (Bruxelles. Hayez, 1887, in-8 de 54 p.) L'auteur de ce mémoire extrait du t. XL des *Mémoires* publiés par l'Académie royale de Belgique, nous offre une bonne monographie sur l'impudent exploiteur de la superstition publique au II^e^ siècle, dont l'histoire bien connue est la plus vivante illustration des dispositions religieuses répandues dans la société gréco-romaine au temps de Marc-Aurèle. Il raconte la vie d'Alexandre d'Abonotichos, décrit le culte qu'il fonda et montre l'extension et l'influence de la nouvelle dévotion à Glycon qui se rattache intimement au culte si populaire d'Asclépios.

GRÈCE

Un temple d'Aphrodite. M. Schliemann, le célèbre explorateur des ruines de Tiryns et de Mycènes, travaille actuellement dans l'île de Cythère. Il a retrouvé les restes de l'un des plus anciens et des plus fameux temples d'Aphrodite, mentionné par Homère, par Hérodote et par Pausanias.

AMÉRIQUE

Leighton Parks, rector of Emmanuel Church, Boston. — *His star in the East a study in the early aryan religions.* (Boston, Houghton, Mifflin and Co, 1887. 1 vol. de 292 p. in-12.) M. Leighton Parks est un de ces protestants d'Amérique qui travaillent, avec un enthousiasme superbe, à élargir perpétuellement leur christianisme. Le petit volume qu'il nous présente aujourd'hui a pour but de démontrer au grand public, par l'étude des religions de l'Inde, que la vieille Bible chrétienne n'est pas toute la révélation et que le besoin que chaque homme a de celle-ci, a toujours et partout été satisfait dans la mesure où il était digne de recevoir satisfaction (p. 13). Le védisme, le brahmanisme, le bouddhisme sont à leur manière des révélations, moins parfaites que celle de Jésus, mais qui ne la contredisent pas et que celle-ci vient compléter.

Le caractère exclusivement scientifique de la *Revue* nous interdisant de discuter la partie théologique de cette thèse, nous nous bornerons à constater que sa partie historique, c'est-à-dire une bonne moitié du volume, est relativement bien faite. L'auteur n'est pas spécialiste, mais il puise à de bonnes sources, les *Sacred Books*, Max Müller, Barth, Oldenberg, etc., et il montre à se débrouiller une aisance peu commune chez ceux qui travaillent de seconde main. Toutefois si, d'une part, la conception qu'il se fait du christianisme est très large et très acceptable, et si, d'autre part, l'exposé qu'il nous présente des religions de l'Inde est suffisamment fidèle, on doit avouer que les rapports qu'il découvre entre ce christianisme et ces religions ne sont pas tous bien solides. M. L. P. veut quelquefois trop prouver. Ajoutons, ce qui ne gâte rien, que l'ouvrage est écrit d'une plume très agréable et édité avec ce bon goût anglo-saxon qui parvient à rendre séduisants à l'œil les volumes les plus sévères. (Communication de M. E. *M.*)

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIETÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 23 décembre 1887.* L'Académie procède à l'élection de quatre correspondants étrangers. Sont nommés MM. *John Evans, Helbig, Bühler, de Sickel,* en remplacement de M. Rawlinson, élu associé étranger, et de MM. Henzen, Pott, Gozzadini, décédés. — Parmi les ouvrages présentés nous signalons : *Ernest Faligan. Histoire de la légende de Faust.*

Séance du 30 décembre. M. le marquis d'Hervey de Saint-Denys est élu président, pour l'année 1888 ; M. Barbier de Meynard est élu vice-président. — Sont élus correspondants nationaux : MM. le docteur Reboud, Ch. Joret et l'abbé Ulysse Chevalier, en remplacement de MM. de Boissieu et Francisque Michel décédés, et de M. Célestin Port, devenu membre libre. — A signaler parmi les ouvrages présentés : *James Darmesteter. Points de contact entre le Mahâbhârata et le Shâh-Nâmah.* (Extrait du *Journal asiatique*).

Séance du 6 janvier. M. *Le Blant* envoie de Rome la description de divers dons offerts au pape Léon XIII à l'occasion de son jubilé, parmi lesquels deux sarcophages chrétiens et une capsa (reliquaire), ornée d'emblèmes religieux.

Séance du 13 janvier. M. *Le Blant* rend compte des fouilles nouvelles opérées dans la catacombe de Sainte-Priscille. Il signale deux peintures, l'une représentant Jonas endormi sous le ricin, l'autre représentant le Christ entre les apôtres Pierre et Paul, et tendant au premier le livre de la loi nouvelle avec les mots : *Christus legem dat.* — Près de l'église Saint-Pierre-ès-liens, on a retrouvé un fragment de marbre qui appartient à une ancienne inscription de Saint-Calliste, connue par une copie du moyen âge. — M. *Heuzey* complète sa belle étude sur le symbole chaldéen du vase jaillissant, en prouvant que deux cylindres portant cette ornementation ne sont pas chaldéens, mais qu'ils appartiennent à la série des monuments dits hittites. Ils proviennent d'une école de

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

sculpture étroitement alliée à l'art chaldéo-babylonien. On reconnaît cette origine distincte à la présence du couvre-chef cylindrique, offrant quelque analogie avec notre chapeau haute forme. C'est la tiare des divinités assyriennes, avec des cornes disposées latéralement comme si elles étaient vues de face. L'un de ces cylindres porte une inscription cunéiforme; une monture en or prouve qu'il servait d'amulette. — M. *Georges Perrot* communique une notice de M. de la Blanchère sur des fragments de terre cuite, ornés de rosaces, de scènes bibliques, etc., destinés sans doute à la décoration des sarcophages. Ce sont des œuvres d'une exécution grossière remontant probablement au v^e^ siècle de notre ère.

Séance du 29 janvier. M. *Renan* communique le résultat de l'étude qu'il a faite, de concert avec M. Philippe Berger, sur une inscription bilingue phénicienne et grecque, gravée sur un marbre de Paros que l'on a retrouvé au Pirée en très bon état de conservation. Voici l'interprétation de ce précieux document : « Le troisième jour de *mirzab* (nom de mois inconnu), la quinzième année du peuple de Sidon, il a plu aux Sidoniens réunis en assemblée, de décider qu'une couronne serait décernée à Schamabaal, fils de Magon, qui a été *nasi* de la communauté, pour le temple et pour la construction du portique du temple. Cette couronne, qui sera d'or et du poids de vingt drachmes légales, lui est donnée parce qu'il a bâti le portique du temple et fait tout ce qui lui incombait d'après sa fonction. (Il a été décidé, en outre), d'écrire les noms de nos nasis qui ont présidé à la construction du temple sur une tablette d'or qui sera placée dans le portique. Pour la part de la communauté (dans la dépense à faire) pour cette tablette, que l'on prenne sur l'argent (du trésor) du dieu Baal-Sidon vingt drachmes légales. Afin que les Sidoniens connaissent, comme la communauté les connaît, les noms des hommes qui se sont succédé en exerçant des fonctions devant le peuple. » — Au-dessous du phénicien on lit l'indication suivante : *To Koinon Tôn Sidôniôn Diopeithên Sidônion* : « la communauté des Sidoniens (a honoré) Diopeitès le Sidonien. » Diopeitès, celui qui écoute Zeus, n'est que la traduction grecque de Schamabaal. La quinzième année du peuple de Sidon correspond à l'an 96 avant J.-C.; l'ère à laquelle se rapporte cette communication commence en l'an 111.

II. Société de Géographie. — *Séance du 20 janvier.* M. *Binder* fait une intéressante communication sur les Kurdes qui habitent la région montagneuse entre la Perse et la Turquie. Il cite l'opinion répandue parmi les chefs indigènes, et chez les Européens des régions voisines, que les Kurdes ont du sang français dans les veines depuis que des croisés français égarés ou prisonniers se sont fixés dans leur pays. M. Binder croit que c'est la variété des religions qui est la cause de la variété des tribus. Les religions chrétienne et musulmane s'y développent sous les formes les plus différentes. Les sectes diverses ont des langues différentes. Le voyageur consacre une description plus détaillée à la secte des Soubbas dont les rites sont parfois bizarres, et où l'on croit

Digitized by Google

retrouver des souvenirs des systèmes gnostiques. Il est d'autant plus urgent d'en fixer le caractère que cette secte tend à disparaître.

III. Revue historique. — *Janvier-février : Paul Monceaux.* Le grand temple du Puy-de-Dôme, le Mercure gaulois et l'histoire des Arvernes. II. Le dieu Lug. — *Martin Philippson.* Études sur l'histoire de Marie Stuart. Les lettres de la cassette. II. Les dépositions judiciaires. — *G. Fagniez.* Le père Joseph et Richelieu.

IV. Journal asiatique. — *Janvier : A. Bergaigne.* L'ancien royaume de Campa dans l'Indo-Chine, d'après les inscriptions.

V. Mélusine. — *Décembre : H. Gaidoz.* Un nouveau traité de mythologie. — *J. Tuchmann.* A propos d'un livre de médecine populaire. (Sur « La Rage et Saint-Hubert », de M. Gaidoz.) = *Janvier 1888 : H. Gaidoz.* Les trois clercs et le chat, légende chrétienne de l'Irlande. — Le suicide. — Les rites de la construction.

VI. Revue des traditions populaires. — *Décembre :* Coutumes, croyances et superstitions de Noël. (Notices de divers collaborateurs.) — *Stanislas Prato.* Le mythe solaire du cheval dans une formulette de Livourne. — *Pol de Mont.* Contes populaires flamands. = *Janvier : G. Le Calvez.* Rites et usages funéraires. La mort en Basse-Bretagne.

VII. Revue théologique. *XIII. 1 et 2 : A. Wabnitz.* La charité juive et son organisation au temps de Jésus-Christ. = *XIII. 3 : C. Bois.* De l'origine du péché d'après saint Paul.

VIII. Revue de théologie et de philosophie. — *XX. N° 1 : R. Chatelanat.* Abraham et Isaac en Egypte et à Gherâr. = *N° 2 : E. Ménégoz.* Une nouvelle hypothèse sur la composition de l'Apocalypse de Jean. = *N° 4 : J. Bovon.* L'hypothèse de M. Vischer sur l'origine de l'Apocalypse. = *N° 5 : Albert Revel.* La philosophie de Qohéleth. = *N° 6 : A. Sabatier.* Le problème des origines littéraires et de la composition de l'Apocalypse de saint Jean. — *G. Chastand.* Le quatrième évangile, le judaïsme et l'Ancien Testament.

IX. Muséon. — *Novembre : De Harlez.* Kaushitaki Upanishad (philosophie indoue) ; Sarvôpanishadarthânubhûtiprakâças, ch. 8. — *De Witte.* Sur le nom de « Thammouz » attribué à Adonis. — *Spiegel.* La réforme de Zarathustra. — *Wilhelm.* Études avestiques (voir le n° suiv.). — *Colinet.* La méthode dans l'histoire des religions. = *Janvier 1888 : G. Schils.* Les races jaunes de l'Afrique australe. — *T. de la Couperie.* Les langues de la Chine avant les Chinois. — *R. Basset.* Mélanges d'histoire et de littérature orientale (Sur les royaumes musulmans du Soudan). — *A. van Hoonacker.* Quelques observations critiques sur les récits concernant Biléam. — *Imbert.* Le temple reconstruit par Zorobabel. — *P. Martin.* La Vulgate latine au XIII^e^ siècle, d'après Roger Bacon.

X. Revue des Langues romanes. — *Octobre-Décembre : Guillaume.* Le mystère de Saint-Pons. — *Lambert.* Contes populaires du Languedoc.

Digitized by Google

XI. Bulletin de la Société de géographie de Lyon, T. VI : *Ollier.* Le Thibet d'après la correspondance des missionnaires, par Desgodins. — *Desgodins.* Monographie du travailleur bouddhiste.

XII. Revue archéologique. — *Novembre-décembre 1887 : A. Héron de Villefosse.* Fragments de la frise du temple de Magnésie du Méandre nouvellement découverts. — *Léon Heuzey.* La masse d'armes et le chapiteau assyrien. — *F.-P. Revellat.* Notice sur une inscription tumulaire d'une flaminique découverte à Antibes en 1883. — *A. Héron de Villefosse.* Inscriptions provenant du Maroc et de la Tunisie. — *Jacques Guillemaud.* Les inscriptions gauloises. Nouvel essai d'interprétation. — *Moïse Schwab.* Un bas-relief de la Renaissance. — *Paul Monceaux.* Notice critique sur la chronologie des œuvres d'Apulée. — *Salomon Reinach.* Chronique d'Orient. (Compte rendu du dernier voyage de M. Ramsay en Asie-Mineure.)

XIII. Romania. — *Avril-octobre : Fr. Bonnardot.* Fragments d'une traduction de la bible en vers. — *P. Meyer.* Notice du ms. 1137 de Grenoble renfermant divers poèmes sur saint Fanuel, sainte Anne, Marie et Jésus. — *P. Meyer.* Fragments d'une ancienne histoire de Marie et Jésus en laisses monorimes.

XIV. Révolution française. — *Décembre.* Bernardin de Saint-Pierre et la Révolution. (Rapport de Garat sur B. de Saint-Pierre.) = *Janvier 1888 : Edme Champion.* La Constitution civile du clergé.

XV. Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français. — *Décembre : N. Weiss.* La situation politique et religieuse de la France en octobre 1563 d'après un catholique sincère. (Lettres de Simon Renard à la duchesse de Parme.) — *F. S.* Le pensionnaire d'un pasteur au XVII^e^ siècle et sa tante Françoise de Beringhen (5 lettres). — *E. Arnaud.* La quatrième guerre de religion dans le Velay.

XVI. Revue des Études juives. — *Octobre-décembre : J. Halévy.* Recherches bibliques : 1° Le chap. XIV de la Genèse ; 2° Ab Hamôn Gôjim ; 3° la langue des Hittites d'après les textes assyriens. — *Is. Loeb.* Le saint enfant de la Guardia. — *L. Lazard.* Les revenus tirés des Juifs de France dans le domaine royal (XIII^e^ siècle). — *Is. Loeb.* La correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople. — *W. Bacher.* Le commentaire de Samuel ibn Hofni sur le Pentateuque.

XVII. Revue de Géographie. — *M. Leclerc.* L'influence arabe et mahométane à Madagascar.

XVIII. Revue des Deux-Mondes. — *15 décembre : Emile Gebhart.* Un problème de morale et d'histoire. Les Borgia. Les débuts d'Alexandre VI. = *1^er^ janvier : G. Boissier.* La conversion de saint Augustin = *1^er^ février : Paul Monceaux.* Apulée magicien. Histoire d'une légende africaine.

XIX. Journal des Savants. — *Octobre : Alfred Maury.* Anne Boleyn. (Voir décembre.) — *Gaston Paris.* Publication de la Société des anciens textes français. — *E. Muntz.* La tradition antique au moyen âge. = *Novembre : Ad.*

Digitized by Google

Franck. L'irréligion de l'avenir. (Voir décembre.) — *Barthélemy Saint-Hilaire.* Csoma de Körös. = *Décembre : Gaston Paris.* Le Mystère des Trois Doms.

XX. Revue Bleue. — *24 décembre : Ch. L. Livet.* Les anciens noëls.

XXI. Revue scientifique. — *7 janvier : L. Barré.* L'astronomie fabuleuse.

XXII. Revue pédagogique. — *Décembre : Gabriel Compayré.* La pédagogie de Port-Royal. — *Louis Steeg.* Les « Monumenta Germaniæ pædagogica », II. Institutions scolaires de la Société de Jésus de 1541 à 1599.

XXIII. Revue chrétienne. — *Janvier : Ph. Bridel.* L'évolution de la pensée religieuse dans le monde ancien, d'après M. de Pressensé.

XXIV. Revue de Belgique. — *Décembre : Emile Coemans.* La vie d'outre-tombe chez les Assyro-Babyloniens. = *Janvier : Eugène Monseur.* Travaux récents sur les origines de la littérature grecque.

XXV. Academy. — *10 décembre 1887 : Thomas Tyler.* A Hittite symbol. — *W. Sanday.* The Septuagint. (A propos de l'excellente éd. des Septante de M. *Swete* à l'University Press de Cambridge, et d'une concordance de l'A. T. grec publiée par l'éditeur Bagster, moins coûteuse que la Concordance annoncée par la Clarendon Press. Voir le n° du 24 déc.) — *F. Kielhorn.* The initial point of the Chêdi or Kulachuri Era (l'an 248 = 0). = *24 décembre : M. Friedlaender.* Aboth di Rabbi Nathan. (Éloge de l'édition de ce traité de la Mishna par M. Sal. Schechter.) — *Th. G. Pinches.* A bilingual list of assyrian gods. (Voir article de M. Bezold le 14 janvier.) = *31 décembre : Terrien de la Couperie.* The Yueh-Ti and the early Buddhist missionaries in China. (Importantes observations sur la propagation du bouddhisme dans l'Asie centrale et les régions entre l'Inde et la Perse, aux abords de l'ère chrétienne.) — The annual meeting of the Egypt exploration fund. = *14 janvier 1888 : Rob. Brown jun.* A Dionysiac etruscan inscription. = *21 janvier : A. Lang.* The metaphysics of so called savages. — *J. Goning.* Superstitious practices in southern Italy. — *Th. G. Pinches.* The messianic idea among the early Babylonians and Assyrians. — *M. Naville's.* Lecture on Bubastis and the city of Onias. = *28 janvier. Max Müller.* The metaphysics of so called savages. — *Henri Gaidoz.* The text of the Mabinogion and other welsh tales, from the Red Book of Hergest. — *S. Beal.* Early buddhist missionnaries in China. (Réponse à l'article de M. Terrien de Lacouperie, du 31 décembre.)

XXVI. Athenæum. — *31 décembre 1887 : W. Mercer.* Etruscan tombs.

XXVII. Transactions of the Royal Society of Literature of London. — 2e *série*, XIV, *1* : *Stone.* The aryan birthplace. — *Leland.* The mythology, legends and folklore of the Algonkins. — *Heaton.* On the origin, the manners, customs and institutions and the annihilation of the aborigines of Australasia.

XXVIII. Indian Antiquary. — *Novembre : Temple.* An astrological sanad granted by Govindrav Gaikwad. — *Sastri.* Folklore in southern India. — *Wadia.* Folk-lore in western India. — *D'Penha.* Folklore in Salsette.

Digitized by Google

XXIX. Babylonian and oriental Record. — *II, 1 : de Harlez.* A buddhist repertory. Man Han Si-Fad Tsyeh Yao. — *W. St Chad Boscawen.* Inscriptions relating to Belshazzar. (Voir le n° suivant.) — *A. H. Sayce.* Was Jareb the original name of Sargon. — *E. et V. Revillout.* Sworn obligations in Babylonian law. = *II, 2 : de la Couperie.* The shifted cardinal points from Egypt to early China. — *L. C. Casartelli.* Two discourses of Cheroes the immortal-souled. — *Flinders Petrie.* A royal egyptian cylinder with figures. — *Th. Pinches.* Babylonian etymologies. — *A. Cunningham.* Deities on Indo-scythian coins.

XXX. Scottish Review. — *Janvier : George Burnett.* Scotland in times past. (A propos du livre du duc d'Argyll sur l'Ecosse d'autrefois et l'Ecosse d'aujourd'hui.) — Early Scottish coronations. — Scottish University reform.

XXXI. Unitarian Review. — *Janvier : Conrad Mascol.* The scripture idea of salvation. — *John Fretwell.* Johannes Ronge and the English protestants. — *Lewis G. Janes.* Egyptian doctrine of the future life.

XXXII. Expositor. — *Janvier : P. W. Farrar.* Characteristics of modern English Exegesis. — *T. K. Cheyne.* The use of mythic phrases by the Old Testament writers. — *F. Godet.* The pastoral epistles or the closing labours of the apostle Paul. — *T. K. Cheyne.* Survey of recent Old Testament literature. — *Ives Curtiss.* Recent Old Testament studies in America.

XXXIII. Contemporary Review. — *Janvier : Dean of Peterborough.* The age of the Pentateuch. (Voir février.) = *Février.* Islam and christianity in India. — *W. E. Gladstone.* The homeric Hêrê.— *Waller C. Smith.* The Scottish church question.

XXXIV. National Review.— *Janvier :* Lady *Magnus.* Charity in talmudic times.

XXXV. Church Quarterley Review. — *Janvier.* The first christian philosophers. — Papal infallibility and Galileo. — The Italian Renaissance and the Roman catholic reaction. — The Codex Amiatinus, when and where written. — Owen's dogmatic theology.

XXXVI. Calcutta Review. — *Janvier : Cust.* The races and languages of Oceania. – *Dutt.* Hindu civilisation of the Brahmana Period. — *Keene.* Christian paganism.

XXXVII. Deutsche Litteraturzeitung. — *10 décembre 1887 : R. Gottheil.* Amerikanisch-orientalische Gesellschaft. (Compte-rendu détaillé des séances très intéressantes de la Société américaine orientale, les 26 et 27 octobre 1887.) = *7 janvier :* Archäologische Gesellschaft zu Berlin. (Compte-rendu de la séance générale du 9 décembre : fouilles de M. Schuchardt à Pergame, et recherches du docteur Moritz sur un mode encore inconnu de sépulture babylonienne.)

XXXVIII. Ausland. — *N° 47 :* Ethnographische Funde aus der letzten

Digitized by Google

Heidenzeit Finnlands. = *N° 52 : Mailand.* Mythische Wesen in dem rumänischen Volksglauben.

XXXIX. Globus. — *N° 20 :* Das Schamanenthum unter den Burjäten.

XL. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. *XLI. 3 : Arnhard.* Die Wasserweihe nach dem Ritus der æthiopischen Kirche. — *Gelzer.* Aegyptisches. — *Von Wlislocki.* Märchen des Siddhi-Kür in Siebenbürgen. — *Bollensen.* Beiträge zur Kritik des Veda. — *Oldenberg.* Die Adhyâyateilung des Rigveda.

XLI. Sitzungsberichte der kgl. preussischen Akad. zu Berlin. — *XLIV, XLV : Weber.* Ahalyâ, Achilleus und verwandtes.

XLII. Neue Jahrbücher für Philologie und Pædagogik. — *1887. N° 9 : Roscher.* Die Schlangentopfwerferin des Altarfrieses von Pergamon. — *Knaack.* Zu Gregorios von Nazianz. — *Schröter.* Homerlektüre und prähistorische Mythologie (voir n° 10) = *N° 10 : Ludwich.* Zu den Orphischen Argonautika. — *Stengel.* Opferspenden.

XLIII. Zeitschrift für afrikanische Sprachen. — *I. 1 : Christaller.* Negersagen von der Goldküste. — *Endemann.* Texte von Gesängen der Sotho.

XLIV. Oesterreichische Monatsschrift für den Orient. — *Décembre : Fritsche.* Die Totengebräuche der asiatischen Völker.

XLV. Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins. — *X. 3 et 4 : Einzler.* Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästina's.

XLVI. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXXI, 1 : Hilgenfeld.* Paulus von Damascus bis zum Brief an die Galater. — *Brandt.* Die Einsetzungsworte des Abendmahls. — *Kuttner.* Das Verhältniss von Jac. II und Röm. XII. — *Merx.* Johannes Buxtorfs des Vaters Targumcommentar Babylonia (fin). — *Hilgenfeld.* Die Essäer Philos. — *Görres.* Die Religionspolitik des Kaisers Constantins I. — *Dräseke.* Boethiana.

XLVII. Evangelisches Missionsmagazin. — *Février : Schaub.* Die Geomantie, ein Hauptbollwerk des chinesischen Heidentums.

XLVIII. Katholik. — *Octobre-novembre :* Des Nicolaus von Kues Lehre vom Kosmos. — Pabst Benedict VIII (1012-1024). — St-Michael, der Patron der Begräbnisbauten und der Türme.

XLIX. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XIII, 3 : Braasch.* Schleiermachers philosophische Gotteslehre. — *Ohle.* Die Essäer des Philo (fin). — *Van Manen.* Paulus Episcopus. — *Von Soden.* Der Epheserbrief (fin). — *Hasenclever.* Die Ampliatusgruft in der Domitillakatakombe. — *Görres.* Einige populäre Heiligen der katholischen Kirche in Geschichte und Legende. = *XIII, 4 : Gelzer.* Der Streit ueber den Titel des œkumenischen Patriarchen. — *Lipsius.* Valentinus und seine Schule. — *Dräseke.* Zur Zeitfolge der dogmatischen Schriften des Apollinarios von Laodicea. — *Schmid.* Die Tage in Genesis I.-II. 4 a. = *XIV. 1 : Bornemann.* Zur Hypothese von der Wal-

Digitized by Google

denser Bibel. — *Wendland.* Die Essäer bei Philo. — *Völter.* Der Barnabasbrief. — *Bois.* Zur Exegese der Pastoralbriefe.

L. Theologische Studien und Kritiken. — *1888. N° 1 : Köstlin.* Religion nach dem Neuen Testament. — *Beyschlag.* Die Apokalypse gegen die jüngste kritische Hypothese in Schutz genommen. = *N° 2 : Giesebrecht.* Die Immanuelweissagung. — *Rösch.* Astarte-Maria.

LI. Zeitschrift für katholische Theologie. — *1887. N° 4 : Blötzer.* Die geheimen Sünden in der altchristlichen Bussdisciplin (2e art.). — *Breitung.* Zur Orientierung in der Sündflutfrage. — *Grisar.* Paralipomena zur Honoriusfrage.

LII. Neues Archiv der Gesells. für ältere deutsche Geschichtskunde. — *XIII, 2 : Herzberg-Fränkel.* Ueber die Nekrologischen Quellen der Diocesen Salzburg und Passau. — *Meyer.* Amalarii Fortunati Episcopi trevirensis epistula de tempore consecrationis et jejunii. — *Schmidt.* Paulus Diaconus und die Origo gentis Longobardorum.

LIII. Baltische Studien. — *XXXVII, 4 : Wehrmann.* Geschichte der St-Jacobikirche in Stettin bis zur Reformation.

LIV. Nord und Süd. — *Décembre : Du Prel.* Die Mystik der alten Griechen. II. Mysterien (fin).

LV. Ungarische Revue. — *VII. 9 :* Ungarische Volksmärchen (Die drei Erzengel).

LVI. Mittheilungen des Instituts für œsterreichische Geschichtsforschung. — *VIII. 2 : H. Hoogeweg.* Der Kreuzzug von Damiette (1217-1221). = *VIII. 3 : P. Scheffer-Boichorst.* Der Streit ueber die pragmatische Sanction Ludwigs des heiligen. = *IX. 1 : Harry Breslau.* Papyrus und Pergament in der päpstlichen Kanzlei bis zur Mitte des XI Jahrh. Ein Beitrag zur Lehre von den älteren Papsturkunden. — *Fr. Wickhoff.* Die monasteria bei Agnellus. — *L. von Heinemann.* Heinrichs VI angeblicher Plan einer Säcularisation des Kirchenstaates. — *Winkelmann.* Zur Einführung der Todesstrafe für Ketzerei.

LVII. La Civiltà cattolica. — *N° 899 :* Il primo apparire della religione.

LVIII. Theologisch Tijdschrift. — *Janvier : A. Kuenen.* De jongste phasen der critiek van den Hexateuch. — *J.-G. Boekenoogen.* De opstandingsverhalen. (Les récits relatifs à la résurrection.)

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE[1]

GÉNÉRALITÉS

F. Max Müller. Biographies of words and the home of the Aryas. — Londres, 1888, 1 vol. in-8, 7 sh. 6.

Michele Jetti. La scienza delle religione e la storia della chiesa. — Naples, 1887, 1 br. in-8 de 31 p.

Julien Vinson. Les religions actuelles, leurs doctrines, leur évolution, leur histoire. — Paris, Delahaye Lecrosnier, 1888, 1. vol. in-8 de XXXIV et 624 p.; 9 fr.

CHRISTIANISME

De Granges de Surgères. Iconographie bretonne. I. — Paris, Picard, 10 francs.

J. von Zhisman. Das Stifterrecht in der morgenländischen Kirche. — Vienne, Hölder, 2 m. 80.

Giambattista Borelli. Studi filosofico-sociali, III : 1. Cattolicismo e sue conseguenze sociali. Cristo e cristianesimo. — 2. Monachismo e laicismo negli instituti di beneficenza ed istruzione. — 3. Il Naturismo. — Rome. Botta ; 1 vol. in-8 de 195 p.

L. du Broc de Segange. Les saints patrons des corporations et protecteurs spécialement invoqués dans les maladies et dans les circonstances critiques de la vie. — Paris, Blond, Barral. 1887 ; 2 vol. in-8 de XII-560 et 638 p.

W. Smith et *H. Wace.* A dictionary of christian biography, t. IV. (N-Z). — Londres, Murray, 1887 ; 1 vol. in-8 de 1230 p.; 42 sh.

R. Sohm. Kirchengeschichte im Grundriss. — Leipzig, Böhme, 1888 ; 1 vol. in-8 de VI et 194 p. ; 2 m. 80.

G. P. Fisher. History of the christian church. — New-York, Scribner, 1887 ; 1 vol. in-8 de XIII et 701 p. (avec cartes) ; 3 d. 50.

R. Stanton. Menology of England and Wales ; brief memorials of the ancient British and English saints. — Londres, Burns, 1887 ; 14 sh.

P. de Lagarde. Onomastica sacra (nouvelle éd.). — Goettingue, Dieterich ; 1 vol. in-8 de VIII et 368 p. ; 15 m.

Ph. Zorn. Lehrbuch des Kirchenrechts. — Stuttgard, Enke, 1887 ; 1 vol. in-8 de XVII et 534 p. ; 9 m.

Th. Bernard. Cours de liturgie romaine ou explication historique, littéraire et mystique des cérémonies de l'Église, à l'usage des séminaires et du clergé. I. 2. Le bréviaire. — Paris, Berche Tralin, 1887 ; 2 vol. in-18 de XXVII-467 et 511 p.

B. Volz. Die Anfänge des Christenthums im Rahmen ihrer Zeit. — Leipzig, Spamer, 1888 ; in-8 de 120 p. ; 1 m. 20.

J. Grimm. Das Leben Jesu nach den vier Evangelien dargestellt. IV. Geschichte der öffentliche Thätigkeit Jesu. — Ratisbonne, Pustet, 1887 ; 1 vol. in-8 de 710 p. ; 5 m. 40.

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des Périodiques*.

Digitized by Google

Ed. Weiss. Das Evangelium Johannis mit Hindeutungen auf das Freimaurerthum. — Leipzig, Findel, 1887; in-8 de IV et 111 p.; 2 m.

G. F. Wahle. Das Evangelium nach Johannes ausgelegt. — Gotha, Perthes, 1888; in-8 de 714 p.; 12 m.

C. Geikie. The life and words of Christ. — Londres, Cassell, 1887; in-8 de 738 p.; 7 sh. 6.

A. Maclaren. The epistles of St-Paul to the Colossians and Philemon. — Londres, Hodder, 1887; in-8 de 500 p.; 7 sh. 6.

F. Roos. Die Briefe des Apostels Paulus und die Reden des Herrn Jesu. Ein Blick in den organischen Zusammenhang der neutestamentlichen Schriften. — Ludwigsburg, Neubert, 1887; in-8 de IV et 296 p.; 3 m..

G. A. Fricke. Der paulinische Grundbegriff der δικαιοσύνη θεοῦ erörtert auf Grund von Röm. III. 21-26. — Leipzig, Böhme, 1888; in-8 de III et 75 p.; 2 m.

G. Wohlenberg. Die Lehre der Zwölf Apostel in ihrem Verhältniss zum neutestamentlichen Schrifttum. — Erlangen, Deichert; in-8 de III et 96 p.; 2 m.

A. Roberts. Greek the language of Christ and his apostles.— 1 vol. in-8; 18 sh.

Fr. F. Hamilton. Ex evangeliis evangelium. L'Évangile des évangiles ou les quatre récits canoniques réduits au texte unique le plus complet. — Paris, Fischbacher; 1 vol. in-16 de VIII et 484 p.; 5 francs.

H. A. Birks. Studies of the life and character of St-Peter. Londres, Hodder, 1887; in-8 de 290 p.; 3 sh. 6.

W. L. Ribbeck. Annäus Seneca der Philosoph und sein Verhältniss zu Epikur, Plato und dem Christenthum. — Hanovre, Goedel; 2 m.

O. Pohl. Die altchristliche Fresko-und Mosaikmalerei. — Leipzig, Hinrichs. 1888; in-8 de III et 203 p.; 4 m.

H. F. J. Lie. Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben. — Fribourg en Brisgau, Herder. 1887; in-8 de XIX et 410 p. avec pl.; 8 m.

H. U. Meyboom. Marcion en de Marcionieten. — Leyde. Engels, 1887; in-8 de 272 p.; 3 fl.

W. H. Withrou. The catacombs of Rome and their testimony relative to primitive christianity (illustré). — Londres, Hodder, 1887; in-8 de 546 p.; 6 sh.

Antiqua Mater. A study of christian origins. — Londres, Trübner, in-12 de XX et 308 p.

E. Amélineau. Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e^ et V^e^ siècles. — Paris, Leroux; 60 francs.

Athanasius. De incarnatione Verbi Dei, with analysis, synopsis and notes by T. H. Bentley. — Londres, Tract Society, 1887; 2 sh.

Saint Athanase. Vie de saint Antoine. Éd. annotée par F. Maunoury. — Paris, Delagrave, 1887; in-12 de 88 p.

P. Allard. Les dernières persécutions du III^e^ siècle (Gallus, Valérien, Aurélien) d'après les documents archéologiques. — Paris, Lecoffre, 1887; in-8 de XVIII et 416 p.

Digitized by Google

G. T. Stokes et *C. H. Wright*. The Writings of St-Patrick, the apostle of Ireland. — Londres, Nisbet, 1887 ; in-8 de 78 p.; 1 sh.

Monumenta Germaniæ historica. Auctorum antiquissimorum, t. VIII. Sidonii epistolæ et carmina, ed. Ch. Luetjohann ; 16 m. — Epistolarum, t. I. 1. Gregorii Primi papæ registrum epistolarum (I. 1), lib. I-IV, ed. P. Ewald ; 9 m. — Berlin, Weidmann.

P. Poppe. Ueber das Speculum humanæ salvationis und eine mitteldeutsche Bearbeitung desselben. — Strasbourg, Trübner ; 2 m.

P. P. M. Alberdingk Thijm. Geschichte der Wohlthätigkeitsanstalten in Belgien von Karl dem Grossen bis zum XVI^e^ Jahrhundert. — Fribourg en Brisgau. Herder ; 4 m.

E. Lévy. Poésies religieuses provençales et françaises du mscrt extrav. 268 de Wolfenbuttel. — Paris, Maisonneuve ; 6 francs.

L. von Ranke. Weltgeschichte, VIII. Kreuzzüge und päpstliche Weltherrschaft (XII^e^ et XIII^e^ Jahrh.) ; publié par A. Dove, G. Winter et Th. Wiedemann. — Leipzig, Duncker et Humblot ; 17 m.

G. M. Dreves. Analecta hymnica medii ævi, II. — Hymnarius Moissiacensis. — Leipzig, Fues ; in-8 de 174 p.; 5 m.

L. Gautier. La poésie religieuse dans les cloîtres des IX^e^ et XI^e^ siècles. — Paris, Picard ; 2 fr. 50.

A. Reiners. Unbekannte Tropengesänge des feierlichen Messamtes im Mittelalter nebst einigen Melodien der Kyrietropen, gesammelt aus ungefähr 50 Handschriften des X-XIII Jahrh. — Luxembourg, Schamburger, 1887 ; in-8 de 68 p. ; 2 m.

T. W. E. Roth. Lateinische Hymnen des Mittelalters. — Augsbourg, Schmidt, 1888 ; in-8 de X et 165 p. ; 4 m.

J. Berchtold. Die Bulle *Unam sanctam*, ihre wahre Bedeutung und Tragweite für Staat und Kirche. — Munich, Kaiser, 1887 ; in-8 de 135 p. ; 2 m. 70.

Wilhelm Martens. Die Besetzung des päbstlichen Stuhls unter den Kaisern Heinrich III und Heinrich IV.—Fribourg, Mohr ; 1887, in-8 de 340 p. ; 6 m. 60.

E. Berger. Les registres d'Innocent IV, 8^e^ fasc. — Paris, Thorin ; 18 fr. 75.

E. Langlois. Les registres de Nicolas IV, 3^e^ fasc. — Paris, Thorin ; 9 fr. 60.

Monumenta Germaniæ historica : Epistolæ sæculi XIII, e regestis pontificum romanorum selectæ per G. H. Pertz. Ed. C. Bodenberg, t. II. — Berlin. Weidmann. 18 m.

— Necrologia Germaniæ. I. Diœceses Augustensis, Constantiensis, Curiensis. Ed. F. L. Baumann ; 2^e^ partie ; 14 m.

A. Horawitz. Zur Geschichte des Humanismus in den Alpenländern, livr. 2 et 3. — Vienne, Gerolds.

Th. van der Haegen. Jean Hus, exposé de sa doctrine sur l'Église. — Alençon, Guy, 1887, in-8 de 123 p.

A. von Druffel. Monumenta tridentina, 3^e^ livr. (janv.-février 1546). — Munich, Franz, 1887, in-4, de 265 à 400 p.; 4 m.

Digitized by Google

J. Calvini. Opera, ed. Baum, Cunitz et Reuss (Corpus reform., v. 63). Brunswick, Schwetschke, in-4 de 688 p. ; 12 m.

R. Stähelin. Briefe aus der Reformationszeit, grössentheils nach Manuscripten der Zwingerschen Briefsammlung veröffentlicht. — Bâle, Schneider, in-4, 1 m. 60.

L. Keller. Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein, Actenstücke und Erläuterungen.— Leipzig, Hirzel, 1887, in-8 de VIII et 698 p.; 16 m.

E. Bourelly. Jean Claude et la défense de la Réformation. — Montauban; Granié, 1887, in-8 de 130 p.

J. Diefenbach. Die lutherische Kanzel. Beiträge zur Geschichte der Religion, Politik und Cultur im XVIIe Jahrh. — Mayence, Kirchheim, 1887, in-8 de VIII et 208 p. ; 3 m.

F. Linderberg. William Penn (en danois). 1re partie. Kolding, Jorgensen, in-8 de 88 p.

S. D. van de Veen. Uit de vorige eeuw. Vier voorlezingen ter kenschetsing van het kèrkelijk en godsdienstig leven in de XVIIIe eeuw. — Utrecht, Breyer, 1887, in-8 de 188 p. ; 1 fl. 50.

Chronique de l'ordre des Carmélites de la réforme de Sainte-Thérèse depuis leur introduction en France. 2e série, t. I. — Poitiers, Oudin, 1887; in-8 de XII et 626 p.

G. G. Perry. History of the English church, from the accession of the House of Hanover to the present time. — Londres, Murray, 1887, in-8 de 578 p.; 7 sh. 6.

W. Schmidt. Romano-catholici per Moldaviam episcopatus et rei romano-catholicæ res gestæ. — Buda-Pesth, Kilian, 6 m.

B. C. Roosen. Geschichte der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona. II. Die Zweiten anderthalb Jahrhunderte. — Hambourg, Gräfe, 1887; in-8 de 87 p. ; 80 pf.

S. Brunner. Die vier Grossmeister der Aufklärungstheologie (Herder, Paulus, Schleiermacher, Strauss) in ihrem Schreiben und Treiben verständlich und nach Möglichkeit erheiternd dargestellt. — Paderborn, Schöningh, 1888, in-8 de XVI et 634 p. ; 5 m. 40.

J. Cramer. De geschiedenis van het leerstuk der inspiratie in de laatste twee eeuwen in hare grondtrekken geschetst. — Utrecht, Breyer, 1887, in-8 de 150 p. ; 1 fl. 90.

E. Flügel. Thomas Carlyle's religiöse und sittliche Entwicklung und Weltanschauung. — Leipzig, Grunow, 5 m.

A. F. Heard. The Russian Church and Russian dissent comprising orthodoxy, dissent and erratic sects. — Londres, Sampson Low.

N. Tsakni. La Russie sectaire. Sectes religieuses. — Paris, Plon-Nourrit. 1 vol. in-18, 3 fr. 50.

Bernard O'Reilly. Life of Leo XIII. — Londres, Sampson Low.

John Oldcastle. Life of Leo XIII. — Londres, Burns et Oates.

F. P. Josa. The apostles of the Indians of Guiana, a memoir of the life and la-

Digitized by Google

bours of Rev. W. H. Brett.—Londres, Wells Gardner, 1887, in-8 de 164 p. 6 sh.

V. Jouët. La Société des Missionnaires du Sacré-Cœur dans les vicariats apostoliques de la Mélanésie et de la Micronésie. — Paris, Dumoulin, 1887, in-8 de 252 p.

JUDAISME ET ISLAMISME

Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des Professors Dr H. Graetz. — Breslau, Schottlaender, 7 m. 50.

Von Pavly. Sulchan-Arukh (gedeckte Tafel) oder das Ritual-und Gesetzbuch des Judentums, zum ersten Male von dem Original frei uebersetzt und mit Quellenangaben, Erläuterungen etc. versehen; 1re livr. — Zurich, Schabelitz, 4 m.

A. Merx. Porta linguarum orientalium, 8e partie. Chrestomathia targumica. — Berlin, Reuther, 1888, in-8 de XVI et 360 p.; 7 m. 50 pf.

G. G. Bradley. Lectures on the book of Job, delivered in Westminster abbey. — Oxford, Clarendon Press.

B. Ferrari. Il salmo CX del testo ebraico : studio esegetico. — Venise, impr. du patriarcat, 1887, in-8 de 59 p.

M. Heidenheim. Bibliotheca samaritana, 4e livr. Die samaritanische Liturgie (eine Auswahl), mit Einleitung, Beilagen, Uebersetzungen, III. — Leipzig, Schulze, 1888, in-8 de VI et 137 à 230 p.

A. Carbon. Étude sur la chronologie biblique. — Paris, Brison, 1887, in-8 de 216 p.

H. van Dyke. The story of the Psalms. — New-York, Scribner, 1887, in-12 de VI et 259 p.; 1 d. 50.

R. Kittel. Geschichte der Hebräer, I. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas (collection des Handbücher der alten Geschichte I. 3). — Gotha, Perthes, 1888, in-8 de XII et 281 p.; 6 m.

W. L. Gage. Palestine, historical and descriptive, or the home of God's people. — Londres, Warne, 1887, in-8 de 560 p. (illustré), 7 sh. 6.

H. Hirschfeld. Das Buch Al-Chazari des Abu-l-Hasan Jehuda Hallewi im arabischen Urtext sowie in der hebræischen Uebersetzung des Jehuda ibn Tibbon. II. — Leipzig, Schulze ; 10 m.

J. Aronius. Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273. — 1re livr. (jusqu'à l'an 1033). — Berlin, Simion, in-4 de 64 p.; 3 m. 20 pf.

G. H. Dalman. Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend (Schriften des Institutum Judaïcum, no 4). — Berlin, Reuther, 1888 ; in-8 de 40 p.; 80 pf.

M. Schwab. Le Talmud de Jérusalem, traduit pour la première fois. T. X. Traités Baba, Qamma, Baba Mecia, Baba Bathra, Sanhédrin (I-VI). — Paris, Maisonneuve, 1888; in-8 de IV et 300 p.; 10 pf.

H. L. Strack. Joma, der Mischnatraktat « Versöhnungstag ». — Berlin, Reuther, 1888; in-8 de 40 p.; 80 pf.

Digitized by Google

A. Wünsche. Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen wortgetreu uebersetzt und durch Noten erläutert II, 2. — Leipzig, Schulze, 1887; in-8 de IV et 224 p.; 7 m.

H. B. Swete . The Old Testament in Greek according to the Septuagint. I. (Genesis-IV Kings).— Cambridge, University Press, 1887; in-8 de XXVIII et 829 p.; 7 sh. 6.

Ch. F. Eppler. Karl Gottlieb Pfander, ein Zeuge der Wahrheit unter den Bekennevn des Islam, mit Blicken in Vergangenheit und Gegenwart des Mohammedanismus. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte. — Bâle, Libr. des Missions, 1888; in-8 de XVI et 192 p. (illustré.)

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

A. Bœtticher. Die Akropolis von Athen, nach den Berichten der Alten und den neuesten Forschungen. — Berlin, Springer; 20 m.

A. von Gutschmid. Geschichte Iran's und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grossen bis zum Untergang der Arsaciden. — Tubingue, Laupp; 4 m

A. Erman. Ægypten und ægyptisches Leben im Altertum, II. — Tubingue, Laupp ; 9 m.

E. Bæthgen. De vi ac significatione galli in religionibus et artibus Græcorum et Romanorum. — Gœttingue, Vandenhœck; 1 m.

J. Overbeck. — Atlas der griechischen Kunstmythologie, 5e livr., Apollon. — Leipzig, Engelmann ; 60 m.

J. Overbeck. Griechische Mythologie. Besonderer Theil, III, 5, Apollon 1e livr., — Leipzig, Engelmamn, 10 m.

J. N. Strassmayer. Babylonische Texte. Inschriften von Nabonidus, König von Babylon (555-538) von den Thontafeln des Bristish Museums copirt und autographirt, 2e livr. — Leipzig, Pfeiffer, 12 m.

K. F. Geldner. Avesta, the Sacred Books of the Parsis, 4e partie, 12 m. 50.

A. Stein. Zoroastrian deities on Indo-scythian coins. – Leipzig, Simmel; 1 m. 80.

C. F. Tiele. Babylonisch-assyrische Geschichte II. Von der Thronbesteigung Sinacheribs bis zur Eroberung Babels durch Cyrus (Handbücher der alten Geschichte I. 4). — Gotha, Perthes, 1888, in-8 de VI et 283 à 647 p.; 7 m.

F. Martins Sarmento. Os Argonautas. Subsidias para a antiga historia do oc cidente. — Porto, José da Silva Teinera, 1887, in-8 de XXXI et 292 p.

FOLK-LORE

E. Falignan. Histoire de la légende de Faust. — Paris, Hachette, 9 fr.

J. Mourier. Contes et légendes du Caucase. — Paris, Maisonneuve, 1888, 1 vol. petit in-8 de 112 p., 3 fr. 50.

E. Rolland. Recueil de Chansons populaires. T. V. — Paris, 1887, 1 vol. in-8 de 75 p., 4 fr.

Le gérant : ERNEST LEROUX.

Digitized by Google

LE PESSIMISME MORAL ET RELIGIEUX

CHEZ

HOMÈRE ET HÉSIODE

(*Troisième et dernier article*) [1].

III

La Mort.

« La mort, a dit Schopenhauer, est le génie inspirateur, le Musagète de la philosophie. Sans elle on eût difficilement philosophé. » Il est certain du moins que, sans la mort, on n'eut jamais fait de philosophie pessimiste. La mort est le fait simple, vulgaire, commun à tous, et en même temps plein de mystérieuses appréhensions qui fait de la vie un problème ; suivant qu'on envisage la mort, tantôt elle apparaît comme la cause de toutes nos misères, tantôt au contraire comme leur remède par excellence. Pour les uns elle est le mal suprême parce qu'elle anéantit l'être avec les biens dont il peut jouir ; pour les autres elle est le premier bien, le plus sûr de tous, parce qu'elle met un terme aux maux soufferts et semble en permettre la réparation. Ces derniers sont, à proprement parler, les pessimistes. La conséquence extrême de leurs théories, c'est que la *négation du vouloir-vivre* est le dernier mot de la philosophie, le but idéal où doit tendre la pensée. Plus un système ou religieux ou métaphysique affaiblit en nous le *vouloir-vivre* qu'y a mis la

1) V. t. XIV, p. 168, septembre-octobre 1886 et t. XV, p. 22, janvier-février 1887.

Digitized by Google

nature, plus il est dans la logique de l'être humain ; plus il est propre à réaliser son bonheur [1].

Mais ceux-là même qui se refusent le plus énergiquement à ce remède, et qui considèrent la mort comme le plus grand des maux, y trouvent d'amples raisons pour déclarer la vie mauvaise ; car la mort est intimement liée à la vie ; elle est, en quelque sorte, l'envers de la vie, et elle mêle à sa trame une souffrance permanente et irrémédiable [2]. Tout homme qui pense et qui a aimé, par cela seul qu'il craint la mort pour lui-même et qu'il la déplore quand elle frappe autour de lui ceux qui lui sont chers, en arrive à déclarer que la vie est un mal puisque la mort la domine et la pénètre. A ce compte, tout le monde est pessimiste quelquefois, dût-on, comme Iphigénie, placée en face de la mort, s'écrier : « Il est doux de voir la lumière ! [3] » Car devant les angoisses de l'heure avec laquelle l'ombre commence, qui n'accepterait comme une grâce de n'avoir jamais vu le jour, pour n'avoir pas à y renoncer ? De sorte qu'à côté du pessimisme systématique qui achemine à la mort comme à la délivrance, il y a un pessimisme empirique qui concilie l'amour de la vie avec la terreur de la mort. Sa formule est précisément cette parole qui retentit à travers l'Hellénisme depuis ses origines fabuleuses jusqu'à son déclin : « Le meilleur pour l'homme eût été de ne pas naître ! » Celui qui y a ajouté :

1) V. sur la question de la mort, SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, œuvres compl., t. II, 320 et suiv.; t. III, 529 et suiv.

2) Le même philosophe (*ibid.*, II, p. 324), montre par des exemples empruntés à la mythologie des Indous et des Grecs (la religion romaine est riche en exemples du même genre) que l'imagination des anciens établissait des rapports entre le phénomène de la naissance et celui de la mort, entre la génération et la destruction des êtres. Le culte des divinités chthoniennes repose tout entier sur cette idée ; chez les Romains la pratique de la *Devotio*, le sacrifice du *Cheval d'octobre*, souvenirs d'anciens sacrifices humains, etc., en découlent également. D'une façon générale, l'antiquité polythéiste avait un sentiment très vif des lois naturelles qui, par l'échange incessant de la vie et de la mort, pourvoient au renouvellement des individus, à la conservation des espèces. Elle y puisait le meilleur de son courage devant la nécessité de mourir.

3) EURIP., *Iph. Aul.*, 1218.

Digitized by Google

« Et une fois né d'arriver le plus tôt possible aux portes d'Hadès »[1] a été, avec Çakya-Mouni, le vrai précurseur de Schopenhauer.

Hérodote raconte[2] que Xerxès, sur le point de franchir l'Hellespont, voulut se donner à lui-même, dans un seul coup d'œil, le spectacle de sa puissance. Ayant pris place sur une hauteur près d'Abydos, lorsqu'il aperçut la mer couverte de ses vaisseaux et les côtes voisines occupées au loin par son armée, il ressentit d'abord une grande joie, puis tout aussitôt il pleura, songeant combien la vie était courte, puisque pas un homme, de toute cette multitude, ne serait vivant dans cent années. Et l'historien, mis en verve par la tradition de ces larmes royales, versées dans une conjoncture à laquelle le sort de deux nations étaient suspendu, place dans la bouche d'Artabane, oncle de Xerxès, des réflexions dont l'esprit, comme les termes, sont entièrement helléniques : « La vie nous garde des épreuves bien plus douloureuses encore. Si courte qu'elle soit, il n'est point d'homme, ni parmi ceux-ci ni parmi les autres, qui soit en état d'obtenir assez de bonheur pour ne pas souhaiter, et cela plusieurs fois, de mourir plutôt que de vivre. Car les maux qui nous

1) Théog., 425 et Bachyl., *Fr.* 3. Cf. Soph., *Oed. à Col.*, 1220 : « Ne pas naître l'emporte sur tout; une fois né, s'en aller d'où l'on vient, le plus tôt possible, est le deuxième bien. » Une sentence de Chilon était : τὸν τετελευτηκότα μακάριζε.

2) VII, 44 et suiv. Schopenhauer n'a pas manqué de relever ce passage d'Hérodote et de le commenter à sa manière; ouv. cit., p. 383. Outre le mot de Silène à Midas que nous avons cité ailleurs, nous pouvons rappeler encore Soph. *Oed. Roi*, 1186 et suiv. *Ajax*, 125 et Platon, *Axioch.*, 366 et suiv. Cf. chez le même Hérodote, I, 31 dans l'épisode de Cléobis et de Biton cette réflexion que, par la fin des deux héros, la divinité a montré : ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν. Tel est encore le sens de l'aventure de Trophonius et d'Agamède, racontée par Plutarque d'après Pindare (*Moral.* 109). A ceux qui, malgré l'évidence, ont fait des Grecs une nation d'optimistes, il nous suffira de rappeler que la religion des mystères et la philosophie morale, depuis Pythagore jusqu'aux néoplatoniciens, roulait tout entière sur le thème « σῶμα σῆμα », le corps est un tombeau, qui est une franche profession de pessimisme. Cf. d'ailleurs la pénétrante et judicieuse introduction au VIII[e] livre de la *République* de Platon, par M. Espinas, un philosophe qui ne se paie pas de mots et sait se dégager d'opinions toutes faites. (Paris, Germer-Baillière, 1881.)

Digitized by Google

accablent, et les maladies qui nous troublent, font paraître longue une existence cependant si courte. Et ainsi la mort est encore pour l'homme le plus sûr refuge contre les misères de la vie. Par là même la divinité qui laisse goûter à certaines douceurs de l'existence, révèle le sentiment de haine jalouse qui l'anime contre les hommes. » La philosophie triste et résignée dont Hérodote se fait l'interprète au moment où il va raconter les grands triomphes de sa patrie et goûter avec elle les ivresses de la victoire, est celle-là même qui, pénétrant la poésie primitive de la Grèce, s'est transmise d'âge en âge à tous les penseurs de l'Hellénisme. Elle résume ces deux points de vue qui, devant la logique, sont inconciliables : La mort est le pire des maux dont souffre l'humanité, parce qu'elle est l'anéantissement; elle est le plus sûr des remèdes, parce qu'elle met un terme à tous les maux[1]. Si la pensée hellénique, sous cette dernière forme, est franchement pessimiste, elle semble au contraire empreinte d'un optimisme au moins relatif quand on envisage la première. Mais il suffit qu'elles coexistent toutes les deux, exprimées avec une conviction et une force égales, non pas seulement au sein de la même race, à toutes les époques de l'histoire, mais dans l'œuvre de chacun de ses interprètes les plus éminents, pour que le prétendu optimisme de la morale et de la religion grecque soit difficilement soutenable. La contradiction qu'implique cette coexistence, traduit dans sa naïve simplicité l'incohérence originelle de la nature humaine : Nous ne pouvons ni vivre sans souhaiter la mort, ni mourir sans souffrir d'abandonner la vie. C'est le sens d'une fable bien connue, qui, elle aussi, remonte aux premiers

1) Cf. Naegelsbach, *Homerische Theolog.*, VII, 15. Cf. Leopardi., *Dialogue d'un physicien et d'un métaphysicien* (trad. Dupples) : p. 63 et suiv. Dans ce morceau se trouvent cités quelques-uns des textes sur lesquels nous appelons l'attention dans la note précédente. Schopenhauer, II, 368 : « La vie du plus grand nombre est une lutte incessante pour la vie même, avec la certitude qu'on doit la perdre. Et ce qui fait soutenir une lutte aussi misérable, ce n'est pas seulement l'amour de la vie, mais la crainte de la mort. »

Digitized by Google

temps de la sagesse hellénique. Le fardeau de la vie est si lourd que l'homme bien souvent aspire à le quitter; et, quand la mort prend au mot sa plainte, l'homme implore ses services pour continuer à vivre et à peiner encore [1].

Voyons cependant comment Homère a mis en action cette opinion vulgaire touchant la mort, dans ses deux épopées. Sur ce point, en effet, Hésiode ne nous offre que peu de ressources, la *Théogonie* nous plaçant dans le monde des dieux où la mort n'agit point, et les *Œuvres* en face des misères d'une vie de travail, qui a tout au moins cet avantage de faire oublier la mort. L'*Iliade* au contraire et l'*Odyssée*, mettant en scène les passions les plus sauvages en lutte les unes contre les autres, ou le combat furieux des énergies humaines contre les éléments, nous présentent l'image variée jusqu'à l'infini de la destruction et de la mort. L'impression dominante, c'est que la cessation de la vie chez l'homme, quelle qu'en soit la cause et la nature, est horrible et qu'il n'existe point de mal plus grand. Tout d'abord pour cette raison générale et de principe : c'est que cette cessation est identique à l'anéantissement [2]. « Pourquoi me demandes-tu mon origine? dit Glaucus à Diomède, avec lequel il s'apprête à combattre; les hommes sont comme les feuilles des arbres; le vent d'automne jette par terre les feuilles, et, quand le printemps revient, la forêt se couvre d'une parure nouvelle. Ainsi se succèdent les générations des mortels : l'une naît quand l'autre vient à disparaître [3]. » Cette faiblesse originelle de l'homme qui le met sur la terre pour un jour et

1) M. Jürgen Bona Meyer, professeur à Bonn, avait cherché à retourner cette fable contre la théorie de Schopenhauer et de Hartmann sur la *négation du vouloir vivre*. M. Frauenstaedt n'a pas de peine à montrer qu'elle en est la confirmation. V. *Introduction* aux œuvres de Schopenhauer, p. CI.

2) *Il.*, IX, 408. Cf. l'expression de Pindare, *Pyth.*, VIII, 95 : σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος. Il ne faut pas oublier ce point, lorsque l'on veut apprécier à leur juste valeur les réflexions de la sagesse hellénique sur la mort préférable à la vie : elles sont d'autant plus pessimistes qu'elles n'impliquent pas la croyance à la survivance dans un monde meilleur.

3) *Il.*, VI, 145.

Digitized by Google

fait dépendre son existence de mille hasards, motive l'épithète de ξειλός qu'Apollon lui décerne, avec mépris plutôt qu'avec commisération[1]. Quant aux hommes eux-mêmes, mis sans cesse en face de la mort qui anéantit leur être, ils épuisent, pour la désigner, tout le répertoire des expressions qui impliquent l'horreur, la répulsion[2]. Tous les genres de mort sont odieux aux hommes misérables[3]. Et cependant dans ce mal, le seul dont on puisse dire absolument qu'il est commun à tous[4], il est des degrés. La mort la plus odieuse n'est pas celle, comme on pourrait le croire, qui frappe violemment sur le champ de bataille, en pleine vigueur, dans l'exubérance de la jeunesse et l'épanouissement de la beauté. C'est au contraire celle qui mine lentement, prélude à la destruction par la souffrance et exerce son action en détail, à la longue[5]. Euchénor, fils du devin Polyidès, savait par son père, lisant l'arrêt des destinées, qu'il mourrait ou de maladie dans son palais de Corinthe, ou frappé par les Troyens sous les murs de leur ville. Euchénor choisit la mort dans les combats. De même Achille, avec une plus fière énergie encore, préfère une courte vie avec beaucoup de gloire, à l'existence longue mais obscure que lui offre le destin[6]. C'est que les maladies et même la vieillesse, agents ou signes d'une mort lente, sont en somme les pires fléaux dont souffre l'humanité. Hésiode ne dit nulle part qu'antérieurement à la faute de Pandore, des combats meurtriers n'aient point existé parmi les premiers hommes. Mais, s'il transforme les Mêlées Sanglantes, les Carnages, les Massacres, les Combats

1) *Il.*, XXI, 464.

2) κακός, στυγερός, μελάς, ἔχθιστος, ὀλοός. Les morts sont ὀϊζυροί; la région des morts ἀτέρπης. Quand l'âme y descend, elle déplore sa destinée: ὃν πότμον γοώσα. *Il.*, XVI, 857; XXII, 363.

3) *Od.*, XII, 341.

4) θάνατος ὁμοίιος (*Od.*, III, 236); avec le même sens pour la guerre; *ib.* XXIV, 543; et pour la vieillesse, souvent dans l'*Iliade*.

5) Ainsi la mort par la famine; *Od.*, XII, 341. Pour Euchénor, v. *Il.*, XIII, 666 et suiv.

6) *Il.*, I, 352, 414; XVIII, 104 et suiv.

Digitized by Google

en autant de divinités mauvaises, enfants d'Eris[1], c'est du vase de Pandore qu'il date l'invasion du monde par les maladies : « Nuit et jour errant parmi les hommes, elles leur portent le mal en silence : car le rusé Zeus les a privées de la voix[2]. » Quand Homère distingue dans la divinité le principe satanique qui distribue le mal et les prérogatives bienfaisantes qui le réparent, il nous montre le père de famille malade par l'influence du *Démon*, et rendu à l'affection des siens par le *Dieu*[3].

Si la mort violente, celle qui sévit dans les guerres, est un mal relatif, c'est qu'elle peut être compensée par la gloire ; c'est qu'en tout état de cause, elle contribue à assurer un intérêt supérieur, le salut et la prospérité de la patrie, la vie, la liberté des enfants et des femmes[4]. Pour que les héros d'Homère bravent et insultent la mort qui est à leurs yeux le mal suprême, il suffit que la gloire soit au bout. Achille luttant en désespéré contre le Xanthe se soucie peu de mourir ; mais il souffre de disparaître comme un obscur berger roulé par un torrent[5]. Ajax, dans un mouvement dont la sublimité a été maintes fois signalée, demande à Zeus qu'il dissipe l'ombre couvrant le champ de bataille, non pas tant pour qu'il sache où porter ses coups, mais pour qu'il meure en pleine lumière, c'est-à-dire avec le dédommagement de la gloire[6]. Étant donné que l'homme ne saurait échapper à la mort, l'héroïsme consiste précisément en ce qu'il choisit la mort sanglante, brutale, instantanée qui seule peut donner la gloire[7] : « Si en fuyant cette guerre, dit Sarpédon, nous devions vivre toujours exempts de vieillesse et immortels, je ne combattrais pas moi-même au premier rang et je ne t'en-

1) *Theog.*, 228. Pour les *Kères*, cf. *Boucl. Herc.* 155 et surtout 241 et suiv.
2) *Op. et D.*, 102.
3) *Od.*, IV, 396.
4) *Il.*, XV, 494 et 661.
5) *Il.*. XXI, 279.
6) *Il.*, XVII, 645. cf. la note de Pierron.
7) *Il.*, XII, 322 et suiv.

Digitized by Google

verrais pas dans la mêlée furieuse. Mais parce que des milliers de *Kères* nous menacent de mort, sans que les hommes puissent s'y soustraire, allons et donnons la gloire ou à l'ennemi ou à nous ! » C'est par là que la mort, affreuse à tant d'égards, devient non pas seulement supportable mais désirable : « Tout sied à la jeunesse, « s'écriera Tyrtée exhortant au courage les Spartiates[1] ; » tant qu'il a la noble fleur de l'âge, le guerrier est pour les hommes un objet d'admiration, un objet d'amour pour les femmes durant la vie ; et il est beau encore quand il tombe au premier rang. » L'expression aussi bien que l'idée de cette exhortation célèbre est homérique[2] ; Priam les a placées dans le dernier discours qu'il adresse à Hector, opposant cette mort glorieuse au triste trépas qu'il prévoit pour lui-même : « Il sied bien au jeune de tomber, victime d'Arès, percé d'une lance aiguë : celui-là est beau, même mort, étalé tout nu aux regards. Mais quand les chiens déshonorent la tête chenue, la barbe blanchie, la nudité d'un vieillard tué, alors c'est le destin le plus lamentable qui puisse frapper les mortels malheureux. »

Cette horreur de la destruction lente et obscure, cet amour violent de la gloire, qui domine chez les héros d'Homère tout autre sentiment, explique pourquoi la vieillesse leur apparaît rarement comme un don des immortels. Hésiode en a fait une divinité mauvaise, enfant de la Nuit, sœur de la Duperie, de la Discorde, de l'Amour passionné[3]. Parmi les privilèges des hommes de l'âge d'or figure celui de ne pas connaître la vieillesse misérable[4]. Dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, pour un Nestor qui termine ses jours après une vie longue et relativement heureuse, nous avons en grand nombre des types de

1) *Eleg.*, I, init.

2) *Il.*, XXII, 71 et suiv.

3) *Theog.*, 225. Cf. l'épithète ὀλοὸν γῆρας, ib. 604 et souvent chez Homère. Dans les *Œuvres et les Jours* le VAT. G. a la variante : νούσων τ' αργαλέων αἵτ' ἀνδράσι γῆρυς ἔδωκαν dont le vers suivant est le commentaire : « Car dans la souffrance les mortels vieillissent vite. » Goettling supprime ce dernier vers et écrit dans le premier κῆρας.

4) *Op. et D.*, 113.

Digitized by Google

vieillards qui ne sont redevables à la durée de leur existence que de misères plus nombreuses et d'une fin lamentable [1]. On connaît le mythe de Tithon, aussi ancien que les poèmes homériques [2], mythe qui exprime d'une façon si ingénieuse l'horreur des Grecs pour l'affaiblissement graduel des facultés, l'épuisement et la caducité. Quoique la vie soit pour les héros le premier des biens, l'idée de la vie est inséparable pour eux de celle de la jeunesse, et il semble que perdre la vie soit pour eux un faible mal ou plutôt un bienfait alors que la jeunesse s'est évanouie [3]. D'où cet autre sentiment qui, abstraction faite de la gloire, considère la mort des jeunes comme étant la plus triste, non pas peut-être pour ceux qu'elle frappe, mais pour les êtres aimants, parents ou époux, qu'ils laissent derrière eux [4]. Nulle part, en effet, nous ne voyons les guerriers d'Homère implorer la vie sous ce prétexte qu'ils commencent seulement à vivre; et s'ils invoquent la pitié, c'est au nom du vieux père qui attend leur retour [5]. Un jour viendra où de l'âme hellénique, assombrie par le malheur et mûrie par la réflexion, sortira ce cri : « Heureux

1) Priam et Hécube; Laërte et Anticlée; Pélée, etc., etc. Sur les misères de la vieillesse, cf. la déclamation de Juvénal, *Sat.*, X 188 et suiv., citant en première ligne l'exemple de Priam.

2) Raconté avec beaucoup de charme, *Hym. à Aphrod.*, 219 et suiv. Cf. le fragm. de Mimnerme chez Stobée, *Floril.*, 116, 33 : *Zeus fit don à Tithon d'une vieillesse indestructible, mal plus cruel que la mort funeste.* D'où le proverbe : Τιθωνοῦ γῆρας. Zenob. 6, 18. Sur l'odieuse vieillesse, cf. Soph. *Œd. Col.* 1236; Eurip., *Herc. fur.*, 638 et suiv., et Virgile, *En.*, VI, 275 : *Pallentesque habitant Morbi tristisque Senectus.*

3) Telle est l'idée renfermée dans un fragment de la *Mélampodie*, poème perdu d'Hésiode (frag. 172., édit. Goettling). Tirésias s'y plaint à Zeus d'avoir eu en partage une vie sept fois plus longue que celle des autres mortels; il voudrait n'avoir connu que la destinée commune. Cf. Leopardi, *Pensées*, p. 171.

4) *Il.*, v, 155 et suiv.; xi, 242; v. aussi xxiii, 222. C'est le sentiment exprimé par Virgile, *En.*, vi, 426 et suiv.; et 307 : *Pueri innuptæque puellæ Impositique rogis juvenes ante ora parentum.* Il faut faire cependant une exception pour Lycaon, ce malheureux fils de Priam qui, à quelques jours de distance, tombe deux fois sous la main d'Achille, et qui pense l'émouvoir par cette seule raison : *Qu'il ne veut pas mourir encore.* (*Il.*, xxi, 48 et 65.)

5) V. entre autres les paroles d'Hector à Achille, *Il.*, xxi, 338 et suiv.

Digitized by Google

ceux qui meurent jeunes[1]! » La pensée qu'il exprime, quoique avec un sens différent, est déjà dans l'épopée homérique.

Cette même fable de Tithon nous présente un autre point de vue de la question qui nous occupe : c'est que la mort peut être désirée comme la fin de la souffrance. L'analogie de la mort et du sommeil a de très bonne heure frappé les imaginations. Chez Hésiode, tous les deux sont enfants de la Nuit[2], et parmi les éléments de bonheur réservés aux hommes de l'âge d'or, figure le privilège de céder à la mort comme au sommeil, tandis que les hommes de la troisième génération s'en vont dans la demeure sombre d'Hadès, malgré eux et sans gloire : νώνυμοι[3]. Le noir Thanatos qui brise leur vigueur extraordinaire et leur ravit la lumière brillante d'Hélios n'est pas le même dieu que celui qui a fermé doucement les yeux de leurs ancêtres. Mais dans l'exaspération de la souffrance ou du désespoir, aux heures de lassitude suprême, les héros d'Homère, qui sont de la quatrième génération, demandent à la mort la fin des misères de la vie, comme ils demandent au sommeil de chaque jour l'oubli et le repos[4]. Ulysse, plus d'une fois, au cours de ses épreuves, parle de la mort comme d'un bienfait et la désire de toute la force de son âme ; il en

1) Ménandre, Fragm. Δὶς ἐξαπατῶν, 4; chez Meineke, *Fr. Com. Gr.*, iv, 105. Le vers de Ménandre a été traduit par Plaute, *Bach.*, iv, 7, 18 : *Quem di diligunt adolescens moritur.* Le pessimisme de la comédie nouvelle, dont nous avons cité d'autres exemples, mérite une étude spéciale. Cf. les passages curieux, Θεοφορουμένη, 2; *ib.* p. 134, plusieurs fragments du Πλοκίον (189 et suiv.) et par-dessus tout les frag. 2 et 3 (p. 211 et suiv.) de l'*Hypobolimaios* où la *gentilezza del morir* de Léopardi revêt une impression de charmante mélancolie. Cf. Lehrs, *Populaere Aufsaetze aus dem griech. Alterth.*, p. 43 et suiv.

2) Pour Homère de même Hypnos est frère de Thanatos; v. *Il.*, xiv, 231. Cf. *Theog.*, 211, 756 et 759.

3) *Op. et D.*, 116 : θνῆσκον δ' ὡς ὕπνῳ δεδμημένοι; ib. 154.

4) *Od.*, i, 59. Cf. chez Eschyle, *Prom.* 754 : αὕτη γὰρ ἦν ἂν πημάτων ἀπαλλαγή Cf. Naegelsb., *Hom. Theol.*, VII, 13 et *Nachhom. Theol.*, VII, 11. Schopenhauer, I, 369 : « Les maux et les tourments de la vie peuvent atteindre un tel degré que la mort même, que notre vie a pour objet de fuir, devient désirable et que l'homme va de plein gré au-devant d'elle, etc. »

Digitized by Google

arrive même à délibérer s'il ne se tuera pas lui-même. C'est aussi ce que craignent les amis d'Achille après la mort de Patrocle[1]. Cependant, il n'y a dans la poésie primitive des Grecs qu'un seul exemple formel de suicide, celui d'Epicasté mère à la fois et épouse d'Œdipe; la tradition de ce suicide, accompli après que le mystère du parricide et de l'inceste involontaires du fils de Laïus s'est dévoilé, est conservée dans l'Odyssée[2]. Mais Homère ne sait rien encore de l'attentat d'Œdipe sur lui-même, pas plus d'ailleurs que de son exil et de sa mort mystérieuse sur le territoire d'Athènes. Quant au suicide d'Ajax, se tuant de colère et de honte, après que le jugement des Grecs lui eut enlevé les armes d'Achille, il résulte implicitement d'un autre passage de l'*Odyssée*[3]. « Plût aux dieux, dit Ulysse à l'ombre du héros, que je n'eusse pas triomphé dans cette lutte : c'est elle en effet qui a envoyé sous terre la tête vaillante d'Ajax. » Le détail de la fable est l'œuvre des cycliques qui motivaient le suicide du héros par un accès de démence dont l'a frappé Athéné. Il est tout au moins digne de remarque que dans l'*Iliade* ce même Ajax, qui se tuera quand il ne pourra plus vivre sans déshonneur, prononce ces fières paroles : « Ne vaut-il pas mieux mourir une bonne fois ou vivre, que se consumer ainsi peu à peu dans l'ardente mêlée, vaincu par des hommes qui ne nous valent pas?[4] » Avec un caractère de cette trempe, le suicide est dans la logique des choses comme aussi la colère muette qui, dans l'Erèbe, lui fait repousser les avances de son ennemi d'autrefois[5].

On voit par ces divers exemples que si la mort en général est pour les Grecs primitifs le plus grand des maux mêlés à la destinée des humains, il est plus d'un cas où elle leur paraît préférable à la vie. On peut même dire que le mépris

1) *Od.*, x, 497 et 50; *Il.*, xviii, 33.
2) vi, 277.
3) *Od.*, xi, 548.
4) *Il.*, xv, 511.
5) *Od.*, xi, 564.

Digitized by Google

de la mort, que la crânerie avec laquelle les hommes d'Homère l'affrontent tantôt pour la gloire, tantôt pour rien, pour le plaisir comme les gentilshommes de *Marion Delorme*, est le fond même de leur héroïsme. A ce titre, les paroles qu'Achille adresse à Ulysse dans les enfers, semblent détonner dans l'œuvre d'Homère [1]. Ulysse le consolant de sa mort prématurée sous prétexte que, jadis honoré parmi les vivants, il est roi encore au milieu des ombres, reçoit de lui cette réponse bien faite pour indigner Platon : « Ah! ne me console pas d'être mort, illustre Ulysse! J'aimerais mieux être valet de labour chez un pauvre homme ayant à peine de quoi vivre, que commander ici sur tous les morts. » Si indignes que paraissent ces sentiments, et du poète et du héros, surtout quand on les rapproche du choix glorieux fait par l'Achille de l'*Iliade* entre les deux destinées, elles n'en sont pas moins dans la logique du cœur humain, dans celle d'une philosophie rudimentaire qui ne peut voir encore dans la mort que l'anéantissement. Les deux Achille, celui qui accepte avec empressement de tomber en pleine vigueur pour obtenir la gloire, et celui qui regrette la vie perdue, quand il a constaté, au sein de la mort, la vanité de la compensation rêvée, sont loin de s'exclure. Ils se complètent au contraire et expriment d'une saisissante manière, tout comme la fable du bûcheron, cette vérité selon Schopenhauer : que le *vouloir-vivre* est une aspiration irraisonnée, un pur instinct de la nature animale et inconsciente. La contradiction qui existe entre cet instinct et le mépris de la mort endurée, bravée dans un intérêt supérieur, n'a pas dû échapper à Homère [2]. N'a-t-il pas dépeint des situations où le même homme, tout à la fois, déteste la vie et parle avec horreur de la mort [3]?

1) *Od.*, XI, 483 et suiv. Cf. PLAT., *Rep.*, III, 386 C.

2) L'héroïsme d'Achille reprend le dessus même aux enfers, alors qu'Ulysse lui apprend que Néoptolème est digne de son père : « Il s'en allait à grands pas vers la prairie d'asphodèle, joyeux parce qu'on lui avait dit que son fils était un guerrier illustre. » (*Od.*, XI, 539.)

3) *Od.*, XX, 80.

Digitized by Google

En tout état de cause, s'il est certain que l'homme homérique assimile la mort au mal, on ne saurait dire que pour lui la vie soit identique au bien[1]; et cela suffit pour que la part de pessimisme qui est au fond de sa morale soit considérable. La simplicité de la formule : *Affirmation ou négation du vouloir-vivre*, à laquelle se ramène en définitive la morale du pessimisme théorique, la rend inapplicable aux manifestations collectives de l'esprit humain. Il n'y a pas de race, même au fond de l'Inde où Schopenhauer a cru trouver une application étendue de sa théorie, qui ayant peiné et souffert sur la terre, ait jamais déclaré, par la poésie ou par les arts, que son idéal est de vouloir de la vie le moins possible, la vie dût-elle paraître mauvaise et pire que la mort. Ce sont là rêveries ou déductions de philosophes perdus dans l'absolu et allant jusqu'au bout de leurs systèmes. Aussi n'y a-t-il rien de tel chez Homère et chez Hésiode; ils se sont bornés à exprimer, naïvement à la fois et fortement, la tristesse des choses humaines, qui aboutissent, sans que notre esprit puisse savoir pourquoi, au néant. Les longs et meurtriers combats pour des motifs futiles en apparence, le spectacle de tant de brillantes existences violemment moissonnées, de tant de royautés célèbres s'écroulant dans d'immenses désastres, les immolations sanglantes sur la terre étrangère, les meurtres fameux signalant le retour, tous ces troubles, destructions et revirements dans les choses humaines, n'ont pas pu ne pas éveiller au sein de la race la plus intelligente, le sentiment moral, ne pas stimuler la pensée philosophique[2]. C'est

1) V. le développement de cette idée prise dans son sens le plus général, chez Léopardi, *Opuscules*, Dialogue, etc., p. 64 et suiv. Quant à Homère et à Hésiode, nous avons vu qu'ils disent positivement le contraire. V. surtout, *Il.*, xxiv, 525 : « Les dieux ont décidé que les malheureux mortels vivraient dans l'affliction, tandis qu'eux-mêmes seraient sans souci; » et les doléances d'Hésiode sur l'âge de fer, *Op. et D.*, 174 et suiv. M. Caro (ouv. cité, p. 15) dit des anciens : « *Qu'il semble, quand ils souffrent, qu'ils soient dépossédés d'un droit.* » C'est le contraire qui est vrai.

2) Lehrs, ouv. cit., en a fait la remarque. Mais il a le tort, selon nous, 1° de dater ce mouvement, chez les Grecs, d'un temps postérieur à Homère; 2° d'y voir

Digitized by Google

bien par le phénomène de la mort, ce terme extrême et mystérieux de toutes choses : *ultima linea*, qu'ont été posés pour la première fois dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée* les grands problèmes qui, depuis lors, font le tourment de l'humanité pensante. Nous allons examiner comment ces problèmes se sont présentés à l'imagination d'Homère, comment le poète a cherché à les résoudre.

IV

Le Destin. — Les dieux mauvais. — Mala culpæ, mala pœnæ.

La fragilité, l'insuffisance et la tristesse des choses humaines, aperçues à travers la mort, ont frappé d'autant plus vivement les poètes héroïques de la Grèce qu'ils ont dépeint, non une humanité faible, calculant avec le devoir tel que le lui dicte la raison naïve, mais une humanité vaillante et forte qui, pour des récompenses problématiques, sait aller sans marchander en toutes circonstances jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à l'anéantissement. Plus la vertu des héros, vertu qui se résume le plus généralement dans le courage chez Homère[1], est pratiquée avec entrain, générosité et sans souci de ses conséquences extrêmes, plus aussi le secret de la vie devait paraître indéchiffrable et le résultat auquel elle aboutit suggérer l'idée d'une sorte d'iniquité. Il suffisait pour cela que, sans épiloguer sur les principes et les causes, sur le devoir et sur le droit à la manière des philosophes, le poète se représentât la réalité concrète et vivante des faits. Une nécessité logique, inhérente à toutes les manifestations,

une sorte de décadence morale : « Si l'on s'imaginait qu'à partir d'Homère les idées religieuses des Grecs sont allées toujours gagnant en noblesse et en sérénité, on se tromperait étrangement. » Ce qu'il appelle *noblesse* et *sérénité* pourrait bien être de la naïveté et de l'insouciance, c'est-à-dire de l'inconscience. Voilà la source du peu d'optimisme qu'il y a dans la morale homérique.

(1) Cf. Buchholz, *Homer. Real.*, I, 2, p. 123 et suiv.

Digitized by Google

même les plus inconscientes de l'esprit humain, poussait d'elle-même à fournir une explication quelconque ; cette explication revêtue, comme le reste, des caractères du merveilleux, empruntant la forme du mythe, fait corps avec les faits qui la provoquent, mais nous conduit, tout comme les mythes cosmogoniques, sur le terrain de la spéculation métaphysique ou morale. A nous de prendre garde que notre commentaire ne force le sens des textes, que nous ne prêtions l'imagination des premiers âges les procédés abstractifs à qui sont ceux de la philosophie proprement dite.

Pour rendre raison de la souffrance permanente, de l'erreur et de la faute, pour expliquer la mort inévitable et l'insuffisance des compensations attachées à la pratique de l'héroïsme, les Grecs anciens ont imaginé l'intervention d'un destin vague et impersonnel qui prend à son compte les anomalies les plus étranges de la vie, puis la haine des dieux et leur influence satanique sur les choses mortelles, la justification des maux de l'humanité par ses fautes, enfin la vague conception d'une réparation transcendante.

L'idée du Destin est, à proprement parler, le premier effort de l'esprit métaphysique cherchant à expliquer l'inexplicable[1]. Les deux termes qui l'expriment, Μοῖρα, Αἶσα, impliquent également l'idée d'un partage, d'une attribution équitable[2]. Mais si les termes sont simples, les idées qu'ils expriment ne sont pas seulement complexes, elles sont encore incohérentes. Il s'agit, en effet, de concilier la Moira avec l'infinie variété de la répartition des biens et des maux, telle que la constate l'expérience, par conséquent avec la volonté multiple des dieux anthropomorphes qui sont les puissances réelles et concrètes du monde. De prime abord il semble que ces dieux doivent suffire à rendre compte de

1) Sur la notion de la *Moira* homérique, voir surtout l'opuscule de Christ, *Schicksal und Gottheit* (Inspruck, 1877), qui nous paraît le mieux poser la question et fournir la solution la plus satisfaisante.

2) Le premier se rattache à μέρος le second à ἴσος : Μοῖρα *et* αἶσα *proprie significant partem sive portionem.* (L. Muller. *de Fato homerico*, p. 4).

Digitized by Google

l'univers, qu'il est inutile de supposer à côté ou au-dessus d'eux une force impersonnelle. Aussi très souvent, l'idée du destin se confond avec celle de la volonté personnelle des dieux, surtout quand, dans la hiérarchie des divinités à figure humaine, elle représente la volonté de Zeus qui est le premier et le plus puissant des dieux. Mais il arrive que l'homme croit découvrir un conflit dans la nature ou morale ou physique, entre les attributions dont il a revêtu les dieux et certaine force secrète qui, échappant à toute personnification, régit le monde physique ou moral. Alors le Destin est présenté comme supérieur aux dieux ou tout au moins comme distinct d'eux. Quelquefois même, la Moira personnifiant la destinée régulière qui attribue à chaque être une place fixe dans l'ordre universel, ne suffit plus devant la conscience à rendre compte des phénomènes extraordinaires, de ceux qui semblent être le renversement de toute règle connue, l'application d'une règle exceptionnelle et particulièrement mystérieuse : dant ce cas le poète invente un ὑπέρμορον. Mais quelqu'effort qu'il fasse pour apaiser le cri de la conscience troublée par le désordre des choses humaines, il ne réussit jamais qu'à se réfugier d'un mystère dans un autre mystère[1]. Dire que la mort et la vie sont l'œuvre de la Moira[2], laquelle, en définitive, peut être ramenée à la volonté de Zeus, ne serait une consolation du mal et une réponse au Néant, que si cette volonté pouvait être présentée comme l'expression de la justice, de la bonté infinies : avec des dieux anthropomorphes cela est impossible.

Au point de vue pratique et pour la conduite de la vie, la conception de la Moira n'aboutit qu'à demander à l'homme

1) V. chez Caro, ouv. cité, p. 13, le commentaire des idées de Léopardi : « Je suis soumise au Destin, dit la Nature à l'homme, quelle qu'en soit la cause, cause que ni toi ni moi ne pourrons comprendre. »

2) Homère identifie même la vie et la mort avec la *Moira*. Par rapport à l'homme la *Moira* est le sort en général, le plus souvent le sort malheureux, et par le fait la conclusion de ce sort, c'est-à-dire la mort. Moira est ainsi une sorte de synonyme de θάνατος (V. *Il.*, XVIII, 478) et il communique cette qualité au mot Δαίμων. *Il.*, VIII, 166 : δαίμονα δώσω, signifie : Je donnerai la mort.

Digitized by Google

la patience, la résignation[1]. Cette résignation sera elle-même un don de la Moira[2]. C'est en lui accordant un cœur qui sait résister au mal (τλητὸν θυμόν) que l'ordre universel, qui a imposé à l'homme les plus rudes épreuves, croit s'acquitter vis-à-vis de lui. Quand un chrétien est dans l'affliction, il peut chercher ses consolations dans l'aquiescement à la volonté d'un Dieu juste et bon, dans l'espérance d'une réparation future. Le bouddhiste, lui, s'exerce à l'indifférence parfaite et tue sa volonté en se réfugiant dans le *nirvâna*. Le Grec de l'âge héroïque, en face du monde qui l'écrase, songe à déployer le plus qu'il peut l'énergie de ses facultés afin d'échapper à l'écrasement ou seulement pour protester contre lui. Lorsque le mal surabonde, lorsque la volonté ploie sous les charges que la Moira lui impose, son dernier cri n'est ni une parole d'abdication ni une parole d'espérance, c'est une exhortation à souffrir quand même : τέτλαθι δὴ κραδίη[3]. « Tiens bon, mon cœur! tu en as vu bien d'autres! » L'idéal de la vie, l'absolue conformité à la loi de l'être héroïque, c'est la résignation forte, la résistance imperturbable. « J'ai souffert et résisté, » s'écrie Ulysse, de tous les personnages d'Homère celui qui a réalisé le mieux cet idéal : d'où l'épithète caractéristique de πολυτλάς[4]. Pour montrer dans Ulysse l'extrême limite de ce que peut supporter l'être humain sans fléchir, le poète n'a rien épargné. Souffrances physiques, dangers de toute sorte, tortures morales, craintes, ressentiments, fierté meurtrie, tout est accumulé comme à plaisir pour tendre, jusqu'à les rompre, les ressorts d'un tempérament. Qu'on songe aux affronts que le héros subit, une fois débarqué dans

1) La *Moira* est inflexible. La phrase de la Pythie chez Hérodote, I, 91, est homérique : τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ. Cf. *Il.*, VI, 488. Cf. Byron, *D. Juan*, V, 17 : *Lutter contre notre destinée, ce serait comme si la gerbe voulait résister à la faucille.*

2) *Il.*, XXIV, 49. Dans ce passage, Μοῖραι au pluriel rend l'authenticité du vers suspecte. Moira chez Homère est toujours au singulier. Cf. *Od.* X, 174.

3) *Od.*, XX, 18. Cf. III, 209.

4) Pour Ulysse, modèle de la résignation active. V. *Od.* X, 53; XIII, 79 et 91. De πολυτλάς on peut rapprocher θαρσαλέος, *Od.*, VII, 51 et τολμήεις, XVII, 284.

Digitized by Google

son île, au coup de pied du berger Melanthios, aux voies de fait d'Antinoos, aux insolences d'Irus le mendiant et des servantes[1]. Quoique au dedans de lui ces déboires hurlent la vengeance comme autant de chiens furieux, Ulysse n'en reste pas moins maître de lui : « Son cœur, dit le poète, demeure inébranlable, comme enchaîné dans l'obstination de la lutte »; et cependant à l'heure même où il se raidit ainsi, il désespère du triomphe. Voilà un exemple de volonté systématiquement tendue chez un héros dans la plénitude de sa force, contre les causes de destruction et de douleur.

Au contraire, chez les êtres faibles ou épuisés, femmes et vieillards, le don de la patience se réduit à une soumission muette, à une sorte de torpeur morale. Tel est le cas d'Hécube et de Priam après la mort d'Hector[2]; tel encore celui d'Anticlée et de Laërte, et, avec des symptômes différents, celui d'Andromaque, sans compter tant d'autres victimes du sort, dont le poète nous dépeint les souffrances et l'acquiescement au mal inévitable. Les dieux eux-mêmes, en tant qu'ils sont conçus à l'image de l'homme et doués de sa faiblesse, peuvent avoir à se réfugier dans cette résignation muette; devant la tyrannie de Zeus, Héra la conseille comme le plus sûr remède : « Tenons-nous tranquilles, dit-elle aux autres dieux, car il pourrait à chacun de nous envoyer un mal (plus grand)[3]. » L'abdication devant la volonté supérieure de la Moira ou de Zeus, c'est ce que Homère a trouvé de plus topique pour consoler des misères de la vie ceux d'entre les mortels qu'il n'a pas voulu revêtir d'héroïsme. Est-il besoin de faire remarquer le caractère purement négatif et pessimiste d'une pareille ressource morale[4]?

1) *Od.* XVII, 201, 233, 336, 462; XVIII, 8, 321; XIX, 66; XX, 9, 16, 23. Voir la note de Pierron sur ce dernier vers.

2) *Il.*, XXIV, 505 et suiv. Pour Laërte, V. *Od.*, XV, 353; pour Anticlée, XI, 181 et suiv. Le seul remède que Léopardi croie pouvoir opposer à l'inévitable souffrance, est cette même résignation poussée jusqu'au mépris. (*A un vincitore nel pallone.*) Cf. CARO, ouv. cit., p. 74.

3) *Il.*, XV, 109.

4) Schopenhauer a très bien défini le sens philosophique de la Moira dans la

Digitized by Google

Si encore la Moira et les dieux apparaissaient à l'homme comme des influences équitables et bienfaisantes ! Mais la plupart des maux qu'elles infligent, étant immérités devant la conscience, le mieux qu'on puisse dire de la Moira c'est qu'elle est aveugle, ce qui signifie qu'elle est impénétrable; et quant aux dieux personnifiés, le poète est obligé de leur prêter à l'égard des hommes des sentiments de haine, de méchanceté gratuite et délibérée [1]. Nous avons vu plus haut Artabane expliquer à Xerxès les misères humaines par le φθόνος divin. Si cette expression, très commune dans le langage d'Hérodote et des Grecs de son temps (Platon se croit obligé de réfuter la croyance populaire qu'elle représente [2]), n'existe pas encore dans le vocabulaire homérique [3], l'idée qu'elle représente y est rendue de diverses manières : la divinité hait l'homme à qui elle envoie le malheur, quelquefois parce que l'homme a mérité cette haine par sa faute, le plus souvent sans raison. L'idée de la haine des dieux découle logiquement de l'anthropomorphisme. A ce point de vue, on ne saurait nier que cette forme de religion est la forme pessimiste par excellence. Elle aboutit en effet, pour expliquer le mal dans

morale antique (*Parerg.*, VI, p. 471) : « Chez les anciens l'idée du Destin est celle d'une nécessité cachée dans l'universalité des êtres et qui, sans considération pour nos vœux et nos prières, pour le mérite ou le démérite, dirige les intérêts humains et réduit sous sa loi secrète les choses les plus étrangères en apparence les unes aux autres, pour les mener où il lui plaît, de sorte que leur rencontre prétendue fortuite résulte d'une nécessité au sens le plus élevé du mot. De même qu'en vertu de cette nécessité, tout est réglé par avance (*fatum*), ainsi la divination par les oracles, les songes, etc., est réputée possible. La Providence est le Destin christianisé, c'est-à-dire l'intelligence d'un Dieu dirigeant le monde vers le meilleur but possible. »

1) V. Buchholz, ouv. cité, III, 1, p. 29. Naegelsbach, *Hom. Theol.*, VII, 10 et 11.

2) Cf. Herod., I, 32 ; III, 40, etc. Cf. Pind., *Isthm.*, VI, 39. Ce qu'Hérodote appelle φθόνος, Aristote le nomme νέμεσις. V. la définition, *Rhet.*, II, 9, et la protestation philosophique contre cette croyance. *Metaph.*, I, 2. Plat., *Phaed.*, 247 A. Cf. Naegelsbach, *Nachhom. Theol.*, I, 32, et Tournier, *Némésis* ou *la Jalousie des Dieux.*

3) Pas davantage chez Hésiode qui, comme Homère, ne connaît que le verbe φθονέω (une fois seulement, *Op. et D.*, 26) et l'applique à l'homme.

Digitized by Google

l'homme, à étendre le mal à toute la série des êtres, à rendre compte au moyen du mal moral attribué par l'imagination à la puissance divine, du mal soit physique soit moral, que l'expérience constate dans la sphère des réalités contingentes. De sorte que dans la religion des anciens Grecs, il n'y a point, à proprement parler, de refuge pour la pensée cherchant le bien sans mélange, point de région sereine, d'où soient exclus la faute, le châtiment, la souffrance et les causes de souffrance. Les efforts tentés par les représentants des doctrines religieuses qu'on désigne sous le nom d'orphisme, les théories dualistes des premiers philosophes religieux comme Pythagore, Héraclite et Empédocle [1], démontrent que peu de temps après Homère, ce vice fut senti des Grecs. S'ils ont tant cherché à y remédier, il n'est pas douteux que de bonne heure leur conscience en ait souffert.

Ils en souffrent dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée;* et si Hésiode prend à tâche d'écarter de sa pensée la croyance à la haine des dieux, c'est d'abord que les sujets traités par lui en ont moins besoin *poétiquement;* et ensuite que son instinct métaphysique le porte déjà vers des solutions moins primitives [2]. Chez Homère tout mortel qui se trouve frustré d'un bien auquel il pensait pouvoir prétendre ou frappé d'un mal qu'il juge immérité, s'en prend à la haine des dieux. En thèse générale, le malheureux est l'homme haï des dieux [3]. La divinité dispensatrice des biens en vertu de sa puissance, distribue le mal parce que l'anthropomorphisme ne l'a point douée de bonté. L'homme s'adresse à elle ainsi que le pauvre au riche et, pour obtenir sa faveur, lui décerne des titres flatteurs, comme pour l'engager à les mériter. Cependant les faveurs

1) Le dualisme est déjà chez Hésiode. Cf. H. Ritter, *Histoire de la Philosophie ancienne*, I, p. 122 et suiv. Trad. Tissot.

2) Les expressions homériques désignant la haine des dieux n'existent pas dans le vocabulaire d'Hésiode.

3) ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν (Bellérophon, *Il.*, VI, 200); ἀπέχθεσθαι Διὶ πατρί (Lycaon, *Il.*, XXI, 82); cf. pour Ulysse, *Od.*, XIV, 365; pour la famille de Priam, *Il.*, XX, 306; pour celle d'Atrée, *Od.*, XI, 436.

Digitized by Google

ne viennent pas ou viennent peu et le mal surabonde : alors, dans sa naïve indignation, le mortel lésé attribue au dieu, en vain sollicité, des sentiments de haine à son égard. Non seulement de haine, mais aussi de jalousie; l'homme est tellement persuadé que le partage primitif est fait contre lui, qu'il transporte toutes les jouissances, toute la puissance du côté des dieux; tandis qu'il considère comme son lot spécial le mal avec la faiblesse. Sortir du mal est sortir de son domaine et empiéter sur celui des dieux[1]; être heureux, c'est prendre à la divinité ce qui lui appartient, en vertu d'un droit supérieur, en vertu de la Moira : « Les dieux nous ont départi la souffrance, dit Pénélope à Ulysse; il leur aurait déplu[2] que vivant l'un près de l'autre, il nous fût donné de jouir de notre bon temps et de parvenir ensemble au seuil de la vieillesse. » Il arrive même que les dieux d'Homère envoient le malheur aux hommes et en contemplent le tableau avec une sorte de férocité satisfaite d'elle-même, sans motif autre que de se divertir. Zeus fomente les guerres pour s'en donner à lui-même le spectacle grandiose, au sein de son inviolable sécurité : « *Suave... belli certamina magna tueri Per campos ins-*

1) Dans l'hymne homérique à Apollon Pythien (v. 11 et suiv.) les Muse chantent : « La vie bienheureuse des dieux et les misères des mortels, ce misères que les immortels leur ont départies, pour qu'ils mènent une vie inintelligente et impuissante (ἀφραδέες καὶ ἀμήχανοι), ne pouvant trouver ni le remède à la mort ni le refuge contre la vieillesse. » Cf. Solon, *Frag.* 14 : « Il n'y a pas un homme, pas un qui soit heureux; ils sont tous misérables, les mortels qu'éclaire le soleil. »

2) « *Ils auraient vu avec jalousie et haine* ; » ἀγάσσεσθαι ou ἀγάσασθαι, pris en mauvaise part. Le mot implique l'idée d'étonnement, de stupeur causée par un fait extraordinaire. V. *Od.*, xxiii, 210; iv, 181; *Il.*, xvii, 71. Nausithoos, le père d'Alcinous, lui avait prédit que Poseidon serait jaloux (ἀγάσασθαι) des Phéaciens, parce que toutes leurs navigations étaient heureuses. (*Od.*, viii, 565.) Cf. la curieuse exclamation de Calypso, se plaignant que les dieux troublent ses amours. *Od.*, v, 118 : σχέτλιοί ἐστε, θεοὶ, ζηλήμονες ἔξοχον ἄλλων κτλ. La croyance à la jalousie des dieux, si vivace chez les Grecs, démontre une fois de plus combien est fausse l'assertion de M. Caro (*Pessimisme*, p. 15) que *quand ils souffraient, ils se croyaient dépossédés d'un droit.* Lire l'épisode de Polycrate chez Hérodote, III, 40-43; et celui de Crésus, I, 30 et suiv.

Digitized by Google

tructa tua sine parte pericli! » Le plaisir que la postérité éprouve à lire le récit des combats et la peinture des dangers dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée,* Zeus le goûte du haut de l'Olympe, en contemplant la réalité de ces combats et de ces dangers, qu'il fait naître en vue de ce plaisir[1]. La puissance des divers dieux se mesure à la taille des maux qu'ils peuvent envoyer aux hommes : à ce titre Zeus, Poseidon, Arès, Hadès sont les plus grands, parce qu'ils sont les plus redoutables. De là cette apostrophe fréquente chez Homère : « O Zeus, il n'y a pas de dieu plus funeste que toi[2]! »

Ce n'est pas seulement le mal physique, la guerre, la douleur, la mort que les dieux envoient à l'homme pour le maintenir dans la situation inférieure que lui assigne le destin. Ils sont aussi, dans une certaine limite, les auteurs de l'erreur et ceux du péché[3]; l'influence satanique fait partie de leur puissance; c'est pour cela que jamais les hommes ne mettent en eux leur confiance, mais toujours ils les redoutent, particulièrement au sein de la prospérité, quand le succès semble couronner leurs efforts. Alors, en effet, s'éveille la jalousie de la divinité qui est censée dépouillée de tout le bien qui échoit à l'homme et s'en venge par l'égarement jeté dans son esprit. Tantôt cet égarement est l'œuvre des dieux personnifiés; tantôt il est mis au compte d'une influence générale que le poète appelle du nom de Δαίμων[4], ailleurs il est attribué à Até, personnification de l'erreur qui engendre le péché[5]. Até est la fille de Zeus, l'exécutrice de ses volontés, identiques à

1) *Od.*, VIII, 578. Cf. *Il.*, II, 39; III, 164; IV, 84 etc. V. la joie de Zeus devant la discorde des dieux, *Il.*, XXI, 389 et suiv.

2) *Od.*, XX, 201. Cf. *Il.*, III, 365 et XXIII, 439; etc.

3) Cf. NAEGELSBACH, *Hom. Theol.*, VI, 2 et suiv.

4) V. sur ce point notre article *Dæmon*, dans le *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg et Saglio. Nous citons cet article de préférence à notre thèse : *Étude sur les Démons*, parce qu'il nous a fourni l'occasion de nous rectifier nous-mêmes, de mettre à profit l'expérience acquise et les justes observations de la critique. V. cependant pour Até et Δαίμων p. 67 et suiv.

5) Pour Até, v. *Il.*, IX, 17 et suiv; 502 et la note de M. Tournier au vers 512 de l'édition Pierron, *Il.*, XIX, 126, 270.

Digitized by Google

celles du Destin. Elle frappe de folie les hommes et même les dieux, en tant qu'ils sont conçus à l'image de l'homme; l'aveuglement conduit à la faute qui à son tour engendre la souffrance; celle-ci est imméritée puisque celle-là n'est pas volontaire, et l'une et l'autre sont fatales : « Il n'est pas possible, disent les Cyclopes, d'échapper à l'action malfaisante de Zeus [1]. » Ainsi s'expliquent un grand nombre de plaintes qui rapportent aux dieux l'origine du mal enduré par les mortels et celle de l'erreur qui a amené le mal : « La volonté funeste de Zeus s'est appesantie sur nous infortunés, pour que nous subissions un grand nombre de maux [2]. » Lorsque la mort de Patrocle a fait reconnaître à Achille ses torts, il s'écrie de même : « Zeus puissant, quelles grandes causes d'erreur tu as départies aux hommes (μεγάλας ἄτας) !... C'est que tu as voulu que bon nombre de Grecs trouvassent la mort [3]. » De même il dit, quand Agamemnon le frustre de sa part de butin : « Le rusé Zeus l'a privé de la raison [4]; » et Agamemnon lui-même, venant à résipiscence, mettra les torts qu'il a eus vis-à-vis d'Achille sur le compte d'Até. On ne saurait dire toutefois que dans ces divers cas, la responsabilité des héros ne soit pas engagée d'une certaine manière, et qu'ils n'invoquent pas Até à titre d'excuse. Mais dans le cas d'Œdipe et d'Épicasté, jetés par la volonté funeste des dieux dans une situation pleine d'infamie et de douleurs, toute trace de responsabilité a disparu [5]. Or c'est longtemps après Homère que l'atrocité morale de cette fable est adoucie, que les

1) *Od.*, IX, 411.
2) *Od.*, IX, 52.
3) *Il.*, XIX, 270.
4) *Il.*, IX, 377; II, 375, IX, 17. Cf. Ajax troublé par Zeus, *Il.*, XV, 724; Patrocle aveuglé au sein de son triomphe, XVI, 805 : τὸν Ἄτη φρένας εἶλε; le rire des prétendants et leur égarement avant de mourir, *Od.*, XX, 345.
5) *Od.*, XI, 276 : θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς. V. dans les *Dialogues philosophiques* de M. E. Renan (*Certitudes*) : « l'idée lugubre d'une ruse gigantesque qui plane sur la nature humaine, l'enlace dans ses inévitables lacets et la pousse par la persuasion ou par la force à des fins inconnues à travers l'obstacle et la souffrance. » Cf. Caro. *Ouv. cit.*, p. 102.

Digitized by Google

souffrances d'Œdipe sont justifiées, par des distinctions étrangères à la naïveté épique. Même dans les circonstances ordinaires, alors que l'aveuglement momentané des chefs attire sur des peuples entiers les malheurs les plus grands, l'extension du mal n'est pas proportionnée à l'étendue de la faute ; c'est parce qu'il en a conscience que le poète insiste sur la haine des dieux et sur l'action d'Até.

Cependant, pour échapper à la torture morale que ces diverses solutions du problème du mal entraînent avec elles, Homère et Hésiode étendent le plus qu'ils peuvent la notion du mal mérité [1]. Une grande partie des *Œuvres et des jours* a pour but de démontrer aux hommes que la prospérité est la récompense de la vertu et que la pratique de l'injustice est la cause de nos infortunes [2]. L'action de l'*Odyssée* est orientée vers une conclusion semblable [3], et plus d'un épisode de ce poème apporte avec lui la même leçon. A ce point de vue, on peut dire que la pensée d'Homère a pris depuis l'*Iliade* une direction nouvelle : dans cette dernière épopée, il s'est beaucoup moins soucié de satisfaire la conscience en proportionnant le mal aux fautes, que de tracer des choses humaines un tableau aussi grandiose que désolant. Dans l'*Odyssée*, au contraire, il semble préoccupé de concilier l'existence du mal avec l'idée de l'éternelle justice. Dès le début, Zeus expose ce qu'on pourrait appeler la théorie de la justification des dieux [4] : « C'est nous que les mortels accusent, déclarant que nous sommes la cause de leurs souffrances. Et eux-mêmes par leurs iniquités s'apprêtent des maux qui sont au-dessus du destin. » Ces expressions sont dignes de remarque. Elles aboutissent, en effet, à distinguer deux sortes de maux ; les uns sont inhérents à la nature même de

1) Cf. Lehrs, *Populaere Aufsaetze*, Hybris, p. 52.

2) Surtout à partir du vers 202.

3) V. surtout xxiv, 455 ; 482 etc., cf. le début du chant xxiv ; et 411 ; xxiii, 63.

4) I, 32 et suiv. Ces expressions sont d'autant plus frappantes qu'elles se rapportent au crime d'Égisthe et aux maux qui en ont été la suite.

Digitized by Google

l'homme, résultant de son imperfection originelle, où sa responsabilité morale n'a aucune part; ce sont les maux κατὰ μοῖραν. Les autres, au contraire, proviennent de l'abus qu'il fait de sa liberté, sont et le résultat et le châtiment de ses fautes ; la loi inflexible du destin y est étrangère : ὑπὲρ-μορον. La signification du mythe des âges chez Hésiode est identique; les maux accablent d'autant plus les hommes qu'ils perdent davantage le respect des dieux et de la justice. Si au temps de l'âge de fer, c'est-à-dire dans la société humaine où Hésiode a eu le malheur de naître, la souffrance règne en maîtresse nuit et jour, si les dieux n'envoient plus aux mortels que des soucis dévorants, c'est que tous les devoirs publics et privés sont foulés aux pieds ; c'est que la force seule règle les affaires de ce monde[1]. « Loin de la vaste terre, vers l'Olympe, s'en sont allées, quittant les hommes pour la race des immortels, Aidos et Némésis, le corps enveloppé de leurs blancs vêtements. Il ne reste plus aux hommes que des maux funestes, et la souffrance pour eux est sans remède. »

Si les dieux envoient le mal aux mortels, ce n'est donc plus seulement par jalousie, par haine, par méchanceté gratuite. C'est qu'ils sont les gardiens et les exécuteurs de la justice[2]. Ils répartissent les biens et les maux, suivant que les hommes, par leurs actions, méritent les uns ou les autres. Leur fonction, comme dira un jour Pausanias, est de réaliser les vœux des hommes justes et d'infliger aux méchants le mal qui leur convient[3]. Pour le faire en connaissance de cause, ils font agir et leur science à laquelle rien n'échappe et aussi leur puissance qui dispose des éléments

1) *Op. et D.*, 50-105 ; surtout 90 et suiv.

2) *Ib.*, 121 et suiv. ; 250 et suiv.; 268. Cf. Hom. *Od.*, I, 378; II, 143; III, 132; IV, 377; 509. XIII, 213.

3) VIII, 37; 8. Pour Zeus donnant ses faveurs aux justes. V. *Od.*, III, 375, 883. Télémaque sortira sain et sauf de ses épreuves parce qu'il n'a jamais offensé les dieux. Cf. un appel à Zeus pour qu'il pousse à la vertu en protégeant les bons. *Od.*, V, 7.

Digitized by Google

de bonheur ou d'infortune ; l'*Odyssée* nous les montre « descendant eux-mêmes sur la terre, sous les dehors d'étrangers et de mendiants, afin d'observer l'insolence des hommes et la pratique de la justice[1]. » Hésiode se sert, pour remplir ce rôle, des hommes de l'âge d'or, transformés en démons : « Répandus sur la terre, ils sont les gardiens des mortels, observent les actions bonnes et mauvaises et, enveloppés d'un nuage, s'en vont partout à travers le monde, distribuant la richesse ; car telle est leur prérogative royale. »

Relever tous les passages, surtout dans l'*Odyssée* où le bien et le mal sont répartis suivant le mérite et le démérite, est chose superflue. Ce qu'il importe surtout d'observer, c'est la peine que se donne Homère, aussi bien qu'Hésiode, pour concilier le principe de la justice rétributive avec l'expérience des choses mortelles, qui, devant l'observation naïve, ne semble guère s'y accommoder. C'est dans cette vue qu'ils ont étendu le plus possible le mal résultant de la faute et restreint de leur mieux le mal immérité. La morale des Grecs depuis Homère admet toute une série de fautes que nous oserions à peine considérer comme telles ; ce sont celles qui proviennent de l'*hybris* à tous les degrés, depuis la simple vanterie pour un don naturel ou un talent acquis jusqu'au mépris des droits de la divinité ou des autres hommes. Lorsqu'il s'agit de préparer quelque grande catastrophe, dans l'*Iliade* la mort de Patrocle, dans l'*Odyssée* le massacre des prétendants, avec quel soin Homère fait naître, chez ceux qui vont être victimes, l'esprit d'imprudence et d'erreur, l'insolence qui vient de l'ivresse du triomphe, l'orgueil qu'inspire la satisfaction des désirs ! Il y trouve le moyen de faire accepter par la conscience la jalousie des dieux, indignés justement que l'homme veuille s'égaler à eux. Ensuite cette même morale attribue à la faute et au châtiment qui la suit, le caractère de la contagion, de l'hérédité[2]. Le crime d'un

1) *Od.*, XVII, 486 ; *Op. et D.*, 421 et suiv.

2) C'est par la nature de l'*hybris* et par l'*hérédité morale* personnifiée dans

Digitized by Google

seul se communique à une race, à une ville entières. Le roi qui a failli attire des fléaux sur tout son peuple [1]. Il suffit d'un coupable dans la société des justes, pour que le malheur mérité par l'un, devienne le partage de ses compagnons innocents. Aussi est-ce avec une sorte d'effroi que le malheureux, l'homme haï des dieux, est accueilli par les autres. Après que, par la faute de ses compagnons, la tempête s'est à nouveau déchaînée sur Ulysse, malgré les précautions prises, Eole le repousse avec horreur [2] : « Va ! sors de mon île au plus vite, toi le plus infâme des hommes ! Il ne m'est pas permis d'accompagner, d'escorter un homme, qui est ainsi détesté des dieux heureux. Va-t'en puisque tu es venu ici, chargé de la haine des immortels ! »

La conséquence immédiate de cette façon d'entendre le rapport du mal à la faute et la justice vengeresse des dieux, c'est de considérer tout malheureux comme un coupable et la prospérité comme le signe de la vertu. Hésiode, qui a toute l'étroitesse d'esprit d'un théologien, semble avoir à peine reculé devant cette logique odieuse. La manière dont il prêche dans les *Œuvres et les Jours* la pratique de la Justice, faisant sonner haut tous les avantages matériels qui y sont attachés, tandis que la famine, la peste, la guerre et la stérilité sont le partage de l'insolence et de l'iniquité, autorisent du moins à le croire [3]. Homère a une vue plus haute, un sentiment

ἀάπτωρ ou le Δαίμων γέννας, et non par la prétendue lutte de la liberté humaine contre le Destin, qu'il faut interpréter la moralité de la tragédie grecque. V. sur ce point, dans notre *Étude sur les Démons*, le chapitre : *les Démons dans la tragédie* (p. 153 à 204) le seul que nous croyions pouvoir recommander sans restrictions notables. Chez Homère, le passage le plus curieux définissant le caractère contagieux du mal et du châtiment, est dans le discours d'Agamemnon à Ménélas blessé, après la violation du traité conclu avec les Troyens. Ceux-ci porteront la peine dans leur personne, dans celles de leurs femmes et de leurs enfants. (*Il.*, IV, 155 et suiv.)

1) Hés., *Op. et D.*, 240; *Od.*, XIX, 109; *Il.*, XVI, 384.

2) *Od.*, X, 72. Cf. *Il.*, XXIV, 531.

3) *Op. et D.* 225 et suiv. Son excuse est qu'il se place sur le terrain des faits dans une civilisation encore barbare. La loi des êtres vivants étant de se dévorer entre eux (v. 276), les hommes n'y peuvent échapper que par la justice. La vio-

Digitized by Google

plus profond de la faiblesse inhérente à la nature humaine ; s'il fait la part si large, tant à la haine des dieux qu'à l'intervention d'un Destin invincible et inexplicable, ce n'est pas seulement parce que la religion anthropomorphique ne saurait s'en passer, mais parce que le spectacle du monde offre surtout au poète des infortunes imméritées. D'une part il rattache bien à la mauvaise foi de Pâris, violant les traités, les malheurs à venir de Troie, mais, d'autre part, il dégage, comme à dessein, la responsabilité de Priam ; celui-ci, en effet, ne se borne pas à condamner la perfidie, mais, indigné, il se refuse même à en contempler le spectacle [1]. Cependant Priam est plus durement frappé que tout autre par les conséquences d'une iniquité à laquelle il n'a point participé. Des cas de ce genre ne sont pas rares, tant dans l'*Iliade* que dans l'*Odyssée*. En revanche on y trouverait tout aussi bien, étalés avec une naïve insouciance, ainsi que des phénomènes naturels et ordinaires, les exemples du vice heureux, de l'iniquité triomphante [2]. Sans trop presser le sens des textes, on en dégagerait aisément ceci : c'est qu'Homère a entrevu, comme Léopardi le dira nettement un jour, qu'on se tromperait « à dériver le malheur des hommes de leurs iniquités et de leurs attentats contre les dieux ; leur corruption, au contraire, prend sa source dans leur infortune [3] ».

Ainsi, de quelque côté qu'ils se retournent pour rendre compte de la surabondance du mal dans le monde, les poètes primitifs de la Grèce, renfermés dans la sphère des réalités contingentes, cherchant à expliquer la vie humaine et les rapports de l'humanité avec les dieux par les faits d'expérience,

lation des droits individuels engendre un état de guerre permanent, c'est-à-dire de souffrance, le respect de la justice garantit le bon ordre et la paix dont le bienfait est alors rapporté aux dieux (228). La confusion commence lorsqu'Homère et Hésiode rattachent aux vices des hommes les cataclysmes et les fléaux naturels (*Il.*, XVI, 384 ; *Op. et D.*, 238 et suiv.)

1) *Il.*, III, 305 et suiv.

2) Nous avons déjà signalé celui d'Hélène que l'on peut opposer au sort d'Andromaque.

3) *Histoire du genre humain* (Trad. Dapples, p. 5.)

Digitized by Google

se heurtent à des mystères insondables, à des contradictions, à des impossibilités, à des atrocités morales. Le mal chez les hommes leur a servi pour sa part à déterminer la nature des dieux, et le mal dans les dieux leur sert à expliquer le mal dans l'homme. C'est dans ce cercle vicieux que tourne la conscience inquiète des anciens Grecs, jusqu'au jour où la religion des mystères et la philosophie lui ouvrent les régions de l'absolu : Homère et Hésiode n'ont fait que les entrevoir.

V

L'Immortalité réparatrice. — Le Bonheur chimérique.

« La vie que nous appelons belle n'est pas celle que nous connaissons, mais celle que nous ne connaissons pas; la vie future, jamais la vie passée[1]. » Rien ne démontre mieux, suivant nous, la vérité de ces paroles de Léopardi, que les rêveries des poètes sur un état de félicité parfaite auquel les conditions actuelles de l'existence ne permettent pas d'atteindre. Par *vie future*, entendons, d'une manière générale, la *vie chimérique*, que l'imagination se forge en dehors ou au delà de la réalité ; par *vie passée*, cette réalité même, éprouvée entre la naissance et la mort. Dans la première nous plaçons l'absence de tout effort pénible, l'exemption de la souffrance, la continuité du plaisir, l'activité toujours égale à elle-même et toujours satisfaite : ἀκηδέα θυμόν ; en un mot ce qui nous manque dans la vie réelle[2]. La poésie héroïque des Grecs en fait d'abord le privilège des dieux ; puis elle

1) *Dialogue d'un marchand d'almanachs et d'un passant.* Trad. Dapples, p. 112.

2) Hés., *Op. et D.*, 112. Le propre des dieux chez Homère est d'être ἀκηδέες (*Il.*, XXIV, 526) ; les navigations des Phéaciens sont ἀπήμονες (*Od.*, VIII, 566) Rem. cette façon négative de caractériser le bonheur divin ; il est ce que n'est pas la condition humaine.

Digitized by Google

invente une humanité de convention, placée bien loin de ce monde, laquelle est la dernière étape d'une longue dégénérescence, âge d'or où les hommes vivaient comme les dieux et mouraient sans douleur, pour revivre plus illustres et plus beaux [1]. Enfin le sentiment moral, blessé par les iniquités flagrantes de la vie et le besoin impérieux de réaliser quelque part, pour les victimes de cette vie, le bonheur réservé d'abord à des êtres privilégiés et imaginaires, en font ouvrir les régions à l'humanité misérable. L'homme qui est le songe d'une ombre [2], suivant l'énergique expression de Pindare, cherche la clef de ce songe, plein d'incohérence et de mystère, là même où le songe finit, au sein des ténèbres qui semblent emporter le secret de sa confusion fantastique. Parce que tout aboutit à la mort, nous croyons aisément que tout en dérive; et comme elle échappe, dans ses résultats moraux, à toute expérience, nous lui demandons d'expliquer les illogismes de l'expérience, d'en réparer les injustices. C'est ainsi que la mort, qui est la grande cause des douleurs de l'homme, devient sa plus précieuse ressource.

Il n'y a pas de race qui se soit plus acharnée à sonder le mystère de la mort que la race hellénique. Dès les débuts de sa littérature, qui est avant tout un tableau puissant de la vie, elle a voulu savoir ce qu'était l'au-delà de la vie, comment s'opérait le passage de l'activité héroïque à l'anéantissement de toute activité [3]. Elle a bien vu le corps se dissoudre ou dans les flammes du bûcher ou par une lente décomposition qui la remplit d'horreur. Mais dans la pensée des survivants subsiste le souvenir, et leurs rêves sont traversés par l'image des êtres morts. Achille revoit en songe l'ombre de l'infortuné Patrocle, en tout semblable à l'ami qu'il aimait vivant (αὐτῷ) par la taille, par le visage, par le son de la voix, revêtue

1) *Op. et D.*, 122.

2) *Pyth.*, VIII, 95.

3) Sur l'Eschatologie homérique, cf. NAEGELSBACH, *Hom. Théol.*, VII, 16 et suiv. WELCKER, *Griech. Goetterlehre*, I, 810 et suiv. En dernier lieu, BUCHHOLZ, *ouv. cit.*, III, 2, p. 66 et suiv.

Digitized by Google

de ses vêtements habituels[1]. Cette ombre lui adresse la parole, réclamant pour le corps la sépulture qui permettra à l'âme de pénétrer dans les demeures de Hadès, annonçant à Achille le sort qui l'attend bientôt lui-même, et demandant que leurs ossements soient alors réunis dans la même urne. Puis elle s'évanouit comme une fumée, poussant un faible cri. Il n'entre pas dans le dessein de cette étude de disserter sur le plus ou moins de réalité que la poésie homérique accorde aux ombres des morts, sur l'absorption du sang qui, dans l'*Odyssée*, leur rend pour quelques instants la conscience et le souvenir, sur le cas de Tirésias qui, en tout état de cause, a gardé sa personnalité jusque chez les morts[2], il nous suffit de constater qu'Homère a admis une certaine persistance de l'être humain dans une région fantastique qui est le royaume de Hadès. Cette conception, il l'a mise en rapport avec le sentiment moral, lorsqu'il a placé dans les enfers les divinités vengeresses du parjure et gardiennes du serment[3]; plus explicitement encore lorsqu'au XI^e^ chant de l'*Odyssée* il nous montre Tityos, Tantale et Sisyphe châtiés aux enfers, en raison des crimes par eux accomplis sur la terre[4].

Dans leur ensemble, ces idées d'Homère sur le lendemain de la mort, ajoutent encore à l'horreur que par lui-même cause l'anéantissement. A peine la conscience morale y peut-elle démêler une vague aspiration vers la justice réparatrice, réservant pour la région des ombres, le châtiment de certains crimes restés impunis. A s'en tenir à l'impression dominante,

1) *Il.*, XXIII, 65 et suiv. Le mot Ψυχή qui désigne l'ombre vaine sera appliquée par la philosophie au principe spirituel, à l'âme distincte du corps.

2) *Od.*, XI, 23 et suiv. Pour Tirésias, X, 442. Dans ce dernier passage, il semble que déjà le poète oppose Ψυχή à σκιά, l'âme intelligente à l'ombre sans consistance.

3) *Il.*, III, 278 : οἳ ὑπένερθε καμόντας ἀνθρώπους τίνυσθον, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ; XIX, 259. Cf. WELCKER, *Gr. Goetterl.*, I, 816 et suiv.

4) *Od.*, XI, 576 et suiv. Il convient de remarquer que, déjà pour les Alexandrins, toute la partie du XI^e^ chant, depuis le vers 568 à 627, était considérée comme postérieure à Homère. Il en est de même de la *Necyia* du XXIV^e^.

Digitized by Google

pour Homère toute réalité cesse à l'entrée de l'Erèbe, aussi bien celle de la vie intellectuelle et morale que celle de la vie matérielle. Minos continuant d'exercer ses fonctions de roi justicier[1], Achille éprouvant de la joie à la nouvelle des exploits de son fils, Tirésias restant en possession de ses facultés divinatrices, sont des créations isolées de la fantaisie mythique; elles ne correspondent à aucune idée générale, à aucune théorie, si naïve qu'on la conçoive, de l'immortalité de l'âme. La seule immortalité rêvée par les héros est celle de la gloire, ce sont les poètes qui l'ont créée et, en l'exaltant, ils font valoir leur ouvrage. Celle de l'existence n'appartient qu'aux dieux. Pour les hommes pris en masse, il n'y a rien à attendre de la mort que la fin des souffrances, rien à craindre d'elle que l'anéantissement des fonctions vitales; elle ne répare point l'insuffisance de la vie, mais elle n'en prolonge pas non plus, sous une forme nouvelle, les misères : ce qu'elle a de plus horrible, c'est qu'elle est la fin ou tout au moins l'inconnu[2].

Cependant, il y a dans la vie des héros une telle disproportion entre l'effort et la récompense, entre les aspirations et le résultat, que l'esprit des poètes qui ont chanté leurs exploits et consacré leur gloire, s'est trouvé conduit par une sorte de logique naïve, à leur chercher un autre dédommagement encore. Ils les avaient fait semblables aux dieux par leurs actions durant la vie[3] : quoi de plus naturel que de les associer aux conditions d'existence des dieux après la vie? C'est

1) *Od.*, XI, 568, 540; X, 492.

2) Il y a un pessimisme pire que celui de Schopenhauer, dût-il admettre pour la vie présente le πάντα καλὰ λίαν; c'est la doctrine, qui pour moraliser l'être humain, le menace de lui faire recommencer au lendemain de la mort, une existence de tourments, qu'elle compose à l'aide de tous les éléments de souffrance empruntés à la vie réelle; celui-là ni Homère, ni Hésiode ne l'ont connu, mais Pythagore, puis Platon en assombrissent la religion et la philosophie des Grecs. L'école d'Epicure en voudrait délivrer l'humanité. V. *Lucrèce* I, 102 et suiv. *Nam si certam finem esse viderent ærumnarum homines*, etc. V. ce qu'en dit Leopardi, *Dialogue de Plotin et de Porphyre*, p. 129 et suiv.

3) θεοειδής, θεοείκελος; cf. ἡμίθεοι (Hés., *Op. et D.*, 160; Hom., *Il*, XII, 23).

Digitized by Google

ainsi que la plus ancienne morale des *Grecs*, après avoir prêché au nom du πάντα κατὰ μοῖραν qui est sa loi suprême, la résignation à tous les mortels en général, en déduit, pour les âmes exceptionnelles et héroïques, l'idée d'une destinée à venir qui permettra de mesurer le bonheur au mérite : « O Ménélas! favori de Zeus, le Destin ne veut pas que tu meures dans Argos, nourricière de coursiers et que tu y trouves ton dernier jour. Les immortels t'enverront dans la plaine de l'Élysée [1] sur les confins de sa terre, où habite le blond Rhadamanthe. Là, une vie facile est réservée aux hommes. Jamais la neige, les tempêtes, les pluies ne s'y déchaînent; mais l'Océan toujours envoie aux hommes les tièdes souffles du zéphyr. C'est là que tu habiteras parce que tu as possédé Hélène et que pour les dieux tu es le gendre de Zeus [2]. » Cette prophétie de Protée peut être considérée comme la plus ancienne manifestation chez les Grecs du besoin d'immortalité, éclos dans les âmes devant le spectacle de quelque mérite extraordinaire. Toutefois, Ménélas n'est pas admis à partager le bonheur des dieux à cause de ses vertus, de sa sagesse, de ses exploits, mais seulement pour sa parenté avec Zeus. Et il est trop évident que son cas est exceptionnel, puisque dans la même épopée les ombres vaines des autres héros grecs, d'Achille, d'Ajax, d'Agamemnon, c'est-à-dire des plus illustres [3], n'ont en partage dans les enfers qu'un semblant d'existence, vide et misérable.

Mais une fois que l'imagination hellénique a entrevu, dans les vapeurs lumineuses du couchant, le séjour de la félicité sans mélange, comment ne l'aurait-elle pas systématiquement

1) Le sens de Ἠλύσιον πεδίον est le même que celui d'Eleusis dans le mythe de Déméter, *le lieu d'arrivée*, *la station* après la course errante de la vie.

2) *Od.*, IV, 561.

3) *Od.*, XI, 389 et suiv. Pour le surplus, cf. WELCKER, *Griech. Goetterl.*, I, 812 : « Le poète en traçant cette peinture touchante et mélancolique, ne se propose pas d'inventer des pratiques, de devancer les idées et les croyances de son temps. Derrière lui il y a tout un peuple, toute une antiquité, beaucoup plus capable de pénétrer la condition et la destinée humaine qu'on ne se l'imagine d'ordinaire, etc. »

Digitized by Google

peuplé de tous ceux à qui elle décernait le titre de héros et de demi-dieux? C'est ce que fait Hésiode dans le mythe des âges[1] : « Quand la race divine, plus juste et plus vaillante (que les hommes de la cinquième génération), eut disparu, frappée par la mort, Zeus la transporta aux confins de la terre, et lui attribua une existence différente de celle des autres hommes. Ils habitent, le cœur exempt de soucis, dans les îles Fortunées, au sein de l'immense Océan. Héros bienheureux, la terre féconde leur fournit, trois fois par an, une moisson de fruits agréables[2]. » L'idée de l'immortalité réparatrice apparaît clairement indiquée dans ce passage. Le bonheur fantastique des héros tombés devant Thèbes et devant Troie, est rattaché à leur courage et à leur justice, associé au souvenir de leurs luttes et de leurs épreuves. Mais là s'arrête l'effort de la pensée d'Hésiode; ne lui demandons pas d'ouvrir l'accès des félicités divines aux hommes de l'âge de fer, à ceux dont il dépeint, avec des couleurs si sombres, la misère et les iniquités. A ses yeux ils n'en valent pas la peine : pour eux la vie se suffit à elle-même, non certes! parce qu'elle est heureuse : au contraire, parce que la souffrance y est proportionnée à la faute, parce qu'il est inutile de chercher des remèdes à celle-là, alors que dans celles-ci il n'y a point de mesure : κακῶν δ'οὐκ ἔσσεται ἀλκή[3]. Il est vrai que dans le nombre il en est qui, à la sueur de leur front[4], ont pratiqué la vertu quand même : du moins Hésiode exhorte à le faire[5]. A ceux-là il offre sa théorie du juste, obtenant des dieux les avantages matériels de la vie, la paix, la prospérité, l'estime des hommes. Mais cette théorie ne tenant point devant la réalité des faits et la force partout écrasant le droit,

1) *Op. et D.*, 156 et suiv.

2) Flach rejette le vers 169; τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων · τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει. Cronos régnant sur les morts héroïques dans les îles fortunées est en contradiction avec le Cronos de la *Théogonie* (851) précipité avec les Titans dans la Tartare.

3) *Op. et D.*, 201.

4) *Op. et D.*, 259 : Τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν.

5) *Ib.*, 212 et suiv.

Digitized by Google

la souffrance imméritée demeure la loi des humains. Pour échapper au mal présent, il ne reste au poète qu'à se réfugier dans les chimères par les aspirations ou les regrets : « Que ne suis-je ou mort auparavant ou né plus tard ! [1] » Et toujours le bonheur est, tantôt au-delà de l'humanité réelle, tantôt en deça, dans un passé, dans un avenir fabuleux !

Ce rêve d'un bonheur fantastique échafaudé avec les débris du bonheur réel tels que les distribuent parcimonieusement les dieux, revêt chez Homère une forme particulièrement attrayante dans le mythe des Phéaciens[2]. Le pays de Schéria, où aborde Ulysse, l'homme qui a beaucoup souffert, n'a pas plus de réalité que les îles Fortunées ou la plaine Élyséenne. Il est, comme elles, un de ces refuges du rêve, où la poésie primitive réalise de son mieux une félicité idéale et impossible. Les Phéaciens, dans l'ordre des êtres, touchent de près aux dieux ; ils conversent avec eux face à face. La terre qu'ils habitent produit sans culture, à la faveur d'un climat délicieux. Les femmes y sont vertueuses et belles[3], les hommes agiles, vigoureux, intelligents. Aux plaisirs des sens, ils savent mêler les pures jouissances des arts, relevées par l'opulence au sein d'une paix parfaite. Tout ce que la vie des Hellènes, chez les Ioniens de l'Asie-Mineure et des îles, peut fournir à l'imagination d'agréable et de séduisant[4], Homère semble l'avoir réuni à Schéria, pour en opposer le spectacle aux épreuves, aux dangers, aux souffrances qui, à travers le monde réel, ont ballotté son héros. Celui-ci y est jeté,

1) *Ib.*, 175. Ce vers ferait croire que pour Hésiode la décadence de l'humanité touche à son terme et qu'il espère en une régénération future.

2) *Od.*, VI, 200 et suiv. ; VII, *passim.* notam. 97 et suiv. VIII, 244 ; 567.

3) La femme d'Alcinoüs s'appelle Arété.

4) WELCKER, *Die homerischen Phaeaken und die Inseln der Seligen.* Kleine Schriften I, 1-79, a montré, entre autres, que les traits sous lesquels sont peints les Phéaciens sont empruntés à ce que la vie des Ioniens avait de plus attrayant et de plus beau. Ce qui ne veut pas dire que l'ensemble de ce tableau représente le bonheur de l'humanité réelle ; Naegelsbach (*ouv. cit.*, VII, 1) fournit une preuve indirecte de pessimisme d'Homère, relativement à l'homme, en cherchant l'image de leur bonheur chez les Phéaciens. Il eut été fort empêché de le tracer sans cela.

Digitized by Google

seul et nu, par une tempête furieuse; il n'y aborde que sous la protection spéciale d'une divinité qui, avant de secourir les humains, a connu elle aussi les misères humaines. Tant qu'Ulysse vivra au milieu de ses hôtes divins, la contagion de leur bonheur s'étendra jusqu'à lui. C'est en dormant d'un sommeil profond, mystérieux, qu'il revient à Ithaque en quittant les Phéaciens. Le navire qui le conduit, sans pilote et sans gouvernail, navire fantôme pénétrant la pensée de ceux qui le montent et les conduit de lui-même au but, parcourt, sans se perdre jamais et sans souffrir de dommages[1], cette même mer où naguère Ulysse a perdu tous ses compagnons, où il a fait connaissance avec toutes les tristesses, toutes les fatigues, toutes les douleurs. Mais si, pendant quelques heures, il lui a été donné de vivre au séjour du bonheur sans mélange, il n'y a point de route qui y ramène, point de navigateur mortel qui en puisse retrouver le rivage. Les dieux jaloux en ferment l'accès pour toujours[2]; le navire qui en a ramené Ulysse est détruit par Poseidon[3]; l'homme qui a beaucoup souffert recommence à souffrir dès qu'il a posé le pied sur la terre des hommes ; c'est déjà trop qu'il ait entrevu, lui vivant, la région fortunée, et emporté dans son cœur un souvenir plein de regrets : derrière lui le pays des Phéaciens s'efface et s'il en est qui y abordent, il n'en est point qui reviennent pour raconter encore ce qu'ils ont vu[4].

Peut-être eussions-nous hésité à donner de cet épisode une interprétation morale si Welcker, auteur, sur le pays des Phéaciens et les îles Fortunées, d'un opuscule qui nous paraît être une merveille de science et d'ingéniosité, n'avait pas démontré que les Phéaciens sont les nochers de la région des morts, esprits ténébreux et bienfaisants qui mènent

(1) *Od.*, XIII, 79 et suiv. Le sommeil qui le gagne *est tout à fait semblable à la mort*, expression devenue banale plus tard, mais qui à cette place a une signification profonde.

(2) *Ib.*, 185 et suiv.

(3) *Ib.*, 149 et suiv.

(4) 180 : πομπῆς μὲν παύσασθε βροτῶν.

Digitized by Google

l'homme, après une vie pleine de tourments et de dangers, vers le séjour du repos et de la félicité?[1] Schéria n'est pas une contrée réelle, l'île de Corcyre[2], par exemple, ainsi qu'un grand nombre d'anciens et même de modernes l'ont pensé, mais une région fantastique comme les plaines de l'Élysée, les îles Fortunées, l'île de Leucé dans le Pont-Euxin, où les légendes post-homériques transportaient Achille, l'y mariant avec Hélène[3]. Du moins Rhadamanthe qui, suivant un autre passage de l'Odyssée, habite l'Élysée (Homère ne nomme nulle part les îles Fortunées), avait fait, lui aussi, le voyage de Schéria en Eubée, aller et retour, conduit par les Phéaciens[4]. Il est possible que dans cette fable, à laquelle Homère, par la bouche d'Alcinoüs, se borne à faire une allusion qui, en l'absence d'autres témoignages, reste obscure, Rhadamante ait quitté le pays des Phéaciens, c'est-à-dire des morts heureux, pour aller en Eubée accomplir une mission morale auprès de Tityos fils de la terre, sauf à revenir ensuite dans sa patrie définitive[5].

Minos et Rhadamanthe sont les personnalités mythiques qu'Homère, dans les traditions dont il s'inspire, trouvait intimement mêlées aux fables sur la région des morts, sur la condition des ombres, soit dans l'Érèbe, soit dans la plaine Élyséenne. Après avoir conduit Ulysse à l'entrée de l'Érèbe, afin de nous montrer le lendemain de la vie sous son aspect terrible et sinistre, le poète, par un ingénieux détour, le mène

1) φαιδ est φαός renforcé, *homme des ténèbres*. V. toute cette démonstration Welcker, *op. cit.*, p. 11 et suiv.

2) Il est un point sur lequel la démonstration de Welcker est sans réplique : c'est que le pays des Phéaciens n'est pas une île, n'est pas Corcyre ; p. 38 et suiv.

3) Sur cette fable qui remontait à l'*Éthiopide*, poème épique d'Arctinos, cf. l'article *Achilles*, dans le *Dictionnaire de Mythologie grecque et romaine* de Roscher, p. 53, 1re livraison (Leipzig, 1884) et un article de M. F. Ravaisson (*Rev. de l'Hist. des Relig.*, juillet 1880, p. 13 et suiv.), sur les *Monuments funéraires des Grecs*.

4) *Od.*, v, 34.

5) *Ib.*, vii, 323. Cf. Welcker, *op. cit.* p. 36 et suiv.

Digitized by Google

chez les favoris des dieux qui, bien loin des réalités terrestres, goûtent la félicité parfaite, chez les navigateurs mystérieux qui seuls possèdent le secret des traversées sans naufrages, ἀπήμονες πομποί. Le héros de l'*Odyssée*, mis aux prises avec tous les dangers qui menacent les mortels, jeté dans les aventures les plus extraordinaires, torturé par les souffrances les plus poignantes, sans cesse en lutte ou avec les éléments hostiles, ou avec les passions des hommes, n'échappant à un péril que pour retomber dans un autre et ne cessant de combattre que pour voir renaître des combats nouveaux, est la parfaite image de l'humanité que le conflit des passions et des aspirations opposées pousse, à travers la souffrance, dans le gouffre du néant. A cette conclusion désespérante, que le poète nous fait entrevoir lorsqu'il nous montre les plus grands parmi les hommes réduits chez les morts à regretter l'existence la plus misérable, a-t-il voulu rapporter, dans l'épisode des Phéaciens, un correctif qui serait une consolation? Il semble plutôt qu'il se soit borné à recueillir, tout en l'altérant pour les besoins de son poème, une tradition vague encore, qui répondait en effet à des sentiments de ce genre, mais à laquelle l'âge suivant devait ajouter une signification différente.

Quoiqu'il en soit il ne faut pas que la naïveté de certains détails, dans l'exécution d'une pareille œuvre, nous fasse prendre le change sur la pénétration artistique qui en a ordonné l'ensemble : et si l'art y est merveilleux, pourquoi refuserions-nous au poète la profondeur philosophique et morale? Nous ne prétendons pas pour cela que le fond de l'*Odyssée* soit une vérité abstraite et que les différents épisodes y soient orientés vers la démonstration de cette vérité[1]. Nous

1) Alcidamas, disciple de Gorgias, disait de l'*Odyssée* qu'elle était le miroir de la vie humaine (Aristot., *Rhet.*, III, 3) et le néoplatonicien Numenios d'Apamée l'interprétait de même. Nous sommes tout à fait de l'avis de Welcker qui ne prétend pas, de ces opinions, tirer un argument en faveur de sa thèse ; mais venant à l'appui des raisons inhérentes au mythe lui-même, elles ne sont pas à dédaigner.

Digitized by Google

disons seulement que le poète a su ramasser dans une synthèse puissante et concrète toutes les idées, tous les sentiments de son temps, sur les conditions de l'existence humaine, sur l'insuffisance morale de la vie; que s'il a promené son héros dans tous les mondes, dans celui de la réalité et dans ceux de la fantaisie, c'est qu'il recherchait partout le secret, qui dès lors tourmentait les consciences, de la vie heureuse.

Cette conception d'une existence idéale obtenue par la mort est-elle venue aux Grecs des régions septentrionales comme Welcker a essayé de le démontrer[1]? L'ont-ils puisée spontanément dans ce besoin immense de bonheur dont témoignent toutes les aspirations de la poésie héroïque, dans la vivacité du sentiment moral que torturaient les iniquités de l'existence? Les facultés d'assimilation des Grecs étaient si surprenantes[2] que, faute de documents positifs, il sera sans doute impossible de savoir jamais si la croyance au monde futur fut autochthone ou importée du dehors. Ce qui nous paraît démontré, au bout de cette étude, c'est que, pour résoudre le problème de la vie, Homère et Hésiode se sont vus forcés de recourir à la mort; et la meilleure explication qu'ils aient pu trouver de la vie, ils l'ont demandée aux régions du rêve métaphysique, en y élevant à la vertu, à la beauté, à l'intelligence un temple plein de félicités réparatrices; ce qu'ils ont imaginé pour quelques êtres privilégiés et extraordinaires, il appartiendra à la philosophie et à la religion des mystères, de l'étendre à l'humanité entière : le pessimisme moral et métaphysique qui s'y épanouit en système plonge des racines profondes déjà et vivaces, jusque dans les plus

1) C'est la seule partie de son opuscule qui ne nous a pas convaincu, les témoignages de Tzetzès, de Procope et de Plutarque, quoique appuyés sur d'antiques traditions, nous paraissant, en l'espèce, une garantie insuffisante. V. *op. cit.* p. 17.

2) Sur ces facultés, cf. un passage curieux de Platon, *Epin.* 987 D : « Tout ce que nous autres Grecs empruntons aux barbares, nous le transformons pour en faire quelque chose de plus beau. »

Digitized by Google

anciens monuments littéraires de la race hellénique. Qu'en faut-il conclure, sinon que le pessimisme est une doctrine essentiellement humaine, et que rien de ce qui est humain ne s'explique sans lui?

J.-A. HILD.

Digitized by Google

LA RELIGION DES ANCIENS BABYLONIENS

et son plus récent historien, M. SAYCE.

THE HIBBERT LECTURES, 1887. *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians*, by A.-H. SAYCE. (Londres, Williams et Norgate, 1887.)

I

Après avoir consacré 412 pages à distinguer dans la religion babylonienne la part attribuable à la population accadienne de celle que l'on peut assigner aux Sémites, leurs successeurs, M. S. consent à dire à ses lecteurs ce qu'il pense de la contestation élevée et entretenue depuis quatorze ans par moi contre l'existence même du peuple d'Accad. Pour un accadiste aussi convaincu que M. S. qui, malgré le jugement contraire des savants les plus compétents, croit encore au caractère turco-tatare de l'accadien, toute discussion était superflue, et l'on s'attendait à trouver dans l'appendice, voire dans le corps même de ses *lectures*, de nombreuses comparaisons entre les langues et les religions de la race ouralo-altaïque et celles des Accads de Babylonie. Ç'aurait été la plateforme naturelle et solide sur laquelle devait s'élever l'imposant édifice du dualisme babylonien. Le regretté Lenormant l'avait fait dans de nombreux ouvrages, sans trop réussir à convaincre son adversaire. Il le sentait parfaitement et, pour sauver l'existence des Accado-Sumériens, il eut le bon sens d'abandonner la thèse touranienne. Hélas ! le sacrifice n'a servi à rien et l'adversaire implacable, renforcé par Guyard, en voulait toujours à la vie du pauvre accadisme. Quant à M. S., il ne s'est jamais donné la moindre peine pour discuter sérieusement la question. Devant celui

Digitized by Google

qui nie l'accadien, l'accadiste qui se respecte hausse les épaules et passe vite de peur que l'ignorance du *paradoxal* n'obscurcisse pendant un instant son esprit éclairé par la science suprême. Est-ce qu'on discute avec ceux qui nient la lumière du jour? Le paradoxe est un aveuglement incurable et on ne raisonne pas avec les aveugles ; on les plaint et, s'ils persistent, on les appelle infirmes.

M. S. aurait probablement voulu continuer le silence dédaigneux qu'il a observé jusqu'à présent à l'égard de l'anti-accadisme, malgré le nouveau renfort que cette thèse venait de recevoir dans la personne de M. Pognon. Malheureusement pour sa quiétude, les assyriologues allemands sont déjà, eux aussi, passablement contaminés par le bacille anti-accadien. Depuis 1885, MM. Delitzsch, Jensen, Zimmern et Bezold me font des concessions telles que l'emploi des textes religieux, dans le but d'en déduire la religion des soi-disant Accadiens ou Sumériens, est devenu une impossibilité matérielle. A quelques légères nuances près, les trois derniers assyriologues m'accordent déjà ce point capital que l'immense majorité de ces textes, qu'ils soient rédigés en double version, assyrienne et accadienne, ou en accadien seul, proviennent d'auteurs sémitiques et réfléchissent des croyances sémitiques. Ils supposent seulement que l'accadien pur, exempt de tout sémitisme, doit se trouver dans les inscriptions archaïques de la Babylonie, comme celles du recueil de M. de Sarzec, qui ont, en général, un caractère historique. Ils persistent aussi à soutenir la réalité des dialectes accadiens signalés par M. Haupt, ainsi que l'origine accadienne du syllabaire cunéiforme[1]. Je ne sais comment ces assyriologues ont reçu les preuves que j'ai fournies récemment contre ce faible reste de l'ancienne thèse accadienne. Mais il m'a été donné de connaître exactement l'opinion de M. Delitzsch sur la matière. Professeur d'assyriologie à Leipzig et l'un des champions les plus sérieux de l'accadisme, il a avoué publiquement que l'existence même de textes sumériens originaux lui paraissait déjà plus que douteuse, qu'un grand nombre de mots et de valeurs syllabiques que l'on tenait pour sumériens étaient d'origine sémitique ou formés artificiellement par des jeux de mots et des rébus, et que cette formation artificielle se manifestait également dans les inscriptions archaïques qu'il a pu examiner[1]. De cet aveu à la reconnaissance formelle de

1) Zimmern, *Babylonische Busspsalmen*, p. 3-8.

Digitized by Google

la thèse anti-accadienne, il ne restait plus qu'un pas à franchir, et, d'après mes récentes informations, M. le professeur Delitzch s'est déjà enrôlé sans retour sous le drapeau anti-accadiste, au grand profit de la science.

Ces adhésions, plus ou moins complètes de la part des assyriologues allemands, M. Sayce se garde bien de les faire connaître au grand public anglais, si bien accadisé par ses *Lectures*. Il trouve plus commode de leur apprendre que le *rébus* n'était recherché que par les Babyloniens postérieurs du temps de Darius, mais, pour la question principale, il maintient tout, jusqu'au touranisme de l'accadien. Quant à entreprendre une discussion scientifique avec l'auteur de la thèse contraire, M. S. n'y a jamais songé. M. Halévy n'a-t-il pas donné une étymologie *rabbinique* (*rabbinical etymology*) de Shinar (Sennaar)? Ne soutient-il pas, de plus, que Mougheir[2] n'est pas Our des Chaldées? Voilà deux crimes de lèse-raison qui le mettent hors de la portée de l'argumentation (After what precedes, it seems hardly necessary to discuss seriously M. Halévy's curious contention that Accado-Sumerian has no existence. Indeed, a writer who maintains that Mugheir is not « Ur of the Chaldees », appears to be beyond the reach of argument). Je laisse aux lecteurs d'apprécier ce langage comme il le mérite. Depuis treize ans le dédain des accadistes ne m'a pas fait perdre le but que je poursuis, et ce n'est pas à l'heure présente, où les trois quarts du chemin sont parcourus, que j'arrêterai ma marche. Il me suffit de faire remarquer que l'une et l'autre de ces affirmations sont absolument inexactes : l'étymologie de Shinar, loin d'être *rabbinique*, a été émise de prime abord par M. Eberhard Schrader, qui n'est ni *rabbin*, ni anti-accadiste. Au sujet de l'identification d'Our des Chaldées avec Mougheir, je la considère comme n'étant pas suffisamment prouvée, mais seulement comme assez probable pour qu'on puisse l'admettre jusqu'à preuve contraire. Lavé de ces crimes impardonnables, aurais-je l'avantage d'être l'objet d'une réfutation en règle de la part de M. S. dans un avenir prochain? J'en doute beaucoup.

Pour le moment, M. S. poursuit uniquement son argumentation *ad hominem*. « M. Halévy, dit-il, a défendu et remodelé son *para-*

1) *L. c.*, p. 113-114.

2) L'orthographe exacte de ce nom est *Muqayar* « asphalté ».

Digitized by Google

doxe avec une persévérance et une audace dignes d'une meilleure cause. L'ayant inauguré quand il ignorait l'assyrien, il l'a maintenu avec une vigueur renouvelée quand il s'est enrôlé dans la compagnie des assyriologues. Quoiqu'ayant changé une bonne partie de ses arguments et de sa théorie pendant le progrès de ses études assyriennes, il a conservé intacte sa thèse principale que l'accadien n'est pas une langue, mais une forme de rédaction. Mais sa discussion porte plutôt sur les affirmations inconsidérées ou hâtives de quelques assyriologues que sur la démonstration de sa propre théorie. Ces affirmations, Halévy peut m'en rendre témoignage, je ne les ai jamais partagées. Pendant des années j'ai soutenu que quelques-uns des textes accadiens ont été écrits par des Sémites et qu'il y avait des *sémitismes* dans la partie accado-sumérienne des textes bilingues. Conclure de la présence de ces *sémitismes* que tout le reste des textes doit être conçu dans une forme sémitique étrangement altérée (in a strangely deformed kind of semitic) est un *argumentum per saltum*, qui, quelque force qu'il puisse avoir contre les vues des autres assyriologues, n'en a certainement pas contre les miennes. »

Je viens de donner la substance de l'argumentation de M. Sayce; mes observations seront tout aussi concises et aussi catégoriques.

Le mot « paradoxe » ne décide rien. Bien des vérités, généralement admises aujourd'hui, avaient reçu ce stigmate au début, ce qui ne les a pas empêchées de faire leur chemin et de chasser les préjugés invétérés. Le progrès de l'anti-accadisme dans les dernières années atteste sa vitalité. M. S. commet un anachronisme en parlant de mon paradoxe. Quand des savants, comme MM. Guyard, Pognon et Friedrich Delitzch se rallient à une thèse qu'ils avaient combattue pendant de longues années, à qui M. Sayce fera-t-il croire que cette thèse est paradoxale?

La seule modification que j'aie apportée à ma manière de voir, consiste dans la découverte de l'emploi dans le système hiératique de *phonogrammes*, c'est-à-dire de signes ou de groupes de signes privés de leurs puissances idéographiques. C'est le cas des formatives grammaticales et des rébus. Cette modification a été consignée dans mon *Mémoire* de 1876. Depuis lors, il ne reste qu'à améliorer les explications de menus détails en suivant le progrès de l'assyriologie.

Digitized by Google

M. Sayce veut bien m'apprendre que j'ignorais l'assyrien quand j'ai commencé à combattre l'accadien. Je ne comprends pas bien ce que M. S. appelle ignorance. Il me permettra cependant de lui adresser une question plus actuelle. Sa connaissance imparfaite des langues touraniennes l'a-t-elle empêché, l'empêche-t-elle aujourd'hui même de se faire l'apôtre du touranisme? Du reste, M. S. a oublié un fait capital : *l'accadisme a vu le jour quand on ne savait pas encore lire correctement l'assyrien ;* en face d'un état de choses pareil en l'an 1852, l'assyriologue réputé ignorant de 1874 était terriblement avancé.

Je suis enfin désolé de détromper M. S. sur un point qui lui tient beaucoup à cœur, puisqu'il fait appel à mon témoignage. Ma critique se dirigeait nominalement contre les opinions de MM. Oppert et Lenormant, parce qu'elles étaient les seules connues et admises en France, et que leur réfutation impliquait *a fortiori* celles de M. Sayce qui formait à lui seul l'extrême gauche des accadistes. Pour M. Sayce, tous les textes religieux et auguraux étaient d'origine accadienne; accadiennes étaient aussi les croyances des autres peuples sémitiques ainsi que les trois quarts des mots sémitiques qui expriment des idées de civilisation. L'exception à cette règle générale était représentée par trois ou quatre textes sumériens, les seuls qu'on connût alors, et par quelques syllabaires, textes qui sont tellement bourrés de mots et de terminaisons assyriennes que leur origine sémitique crevait les yeux. Chose curieuse, cet aveu même, consigné par M. S. dans *Babylonian Literature*, ne date que de 1878 et est, par conséquent, postérieur de deux ans à mon second mémoire, dans lequel j'ai signalé l'origine assyrienne de la plupart des idéogrammes fondamentaux du syllabaire prétendu accadien. L'*argumentum per saltum* n'a donc jamais fait partie de ma critique qui, en fait, contredit beaucoup plus les idées de M. S. que celles des autres assyriologues.

Parmi les innombrables arguments que j'ai produits contre l'accadisme, deux seuls, assure M. S., ont une apparence de valeur « any apparent weight. » L'un est que l'accadien est toujours écrit avec les mêmes caractères que le sémitique. Il y répond avec une réticence qui m'étonne : « This is not quite exact, but granting that it is, we have only to glance at the numerous languages which make use of the Latin alphabet to discover its weeknes. Even within the cuneiform system of writing itself the Alarodian lan-

Digitized by Google

guage of Van is written in the characters of the syllabary of Nineveh (p. 430). » En présence d'affirmations aussi imprudentes, il est inévitable de dire la vérité tout entière.

1° Il n'existe pas la moindre nuance de différence graphique entre les textes accadiens et les textes assyriens d'une même époque, ce qui prouve que le scribe sémitique a tracé les uns et les autres.

2° Il n'est pas vrai que l'écriture de Van soit absolument identique à celle de Ninive, bien qu'elle en dérive et qu'elle n'ait vécu qu'un siècle seulement. A l'assertion de M. S. d'aujourd'hui, j'oppose le témoignage de M. S. d'hier. A un moment où la question accadienne ne l'empêcha pas de voir les choses telles qu'elles sont, M. S. a écrit : « The syllabary used in the Vannic inscriptions is a *modified form* of that employed at Nineveh in the ninth century B. C. »

Ces inexactitudes matérielles sont accompagnées d'une affirmation au sujet des écritures dérivées du latin qui montre que M. S. n'a jamais eu sous les yeux des manuscrits. Les archivistes les plus médiocres distinguent facilement la provenance des originaux en regardant la forme seule de l'écriture. Un ouvrier intelligent distingue même du premier coup les livres français imprimés en Angleterre de ceux qui sortent d'autres imprimeries. C'est un fait que M. S. n'avait certainement pas besoin d'apprendre.

Je mets également au défi qui que ce soit de démontrer que la grammaire accadienne n'est pas, dans les traits essentiels, une pâle copie de la grammaire assyrienne. Le mécanisme de l'état construit, la terminaison du pluriel, *ene* (= as. *ani*), la préfixation des indices pronominaux et de l'idée des temps dans le verbe, les désinences de l'adverbe, la construction générale de la phrase, voilà des traits caractéristiques qu'on retrouve en assyrien et que, pris ensemble, on ne retrouve dans aucune langue non sémitique et moins encore dans une langue touranienne quelconque. M. S. oublie tout cela et ne parle que de l'emploi de quelques postpositions et de la prétendue incorporation des pronoms, faits que j'ai plusieurs fois expliqués dans mes écrits comme découlant du caractère factice et artificiel du pseudo-sumérien. M. S. s'appuie même sur de simples transpositions de mots comme « nuit et jour, » d'une part, et « jour et nuit » de l'autre, pour proclamer deux génies différents dans les textes « bilingues » comme si nous-mêmes ne faisions pas ces sortes d'inversions à tous les

Digitized by Google

moments ! Quant à l'assertion de M. S. que la position du verbe en assyrien est une contravention à la construction sémitique, elle prouve seulement qu'il n'a pas suffisamment étudié ni l'hébreu, ni l'araméen, ni l'éthiopien, langues où la position dont il s'agit est tout aussi régulière qu'en assyrien. Du reste, alors même que l'assyrien aurait une syntaxe à part, cela ne prouverait rien en faveur de l'ingérence d'une autre langue : la syntaxe allemande est presque l'antipode de la syntaxe française et cependant l'allemand et le français remontent tous deux à une même langue-mère indo-européenne.

Cette façon sommaire d'écarter mes objections contre l'accadisme est couronnée par une remarque contre laquelle je proteste de toutes mes forces. J'avais appelé le système pseudo-accadien « hiératique, » parce qu'il se compose d'hiérogrammes, c'est-à-dire d'idéogrammes inventés par les hiérogrammates ou scribes sacerdotaux de la Babylonie et parce qu'il forme le contrepied du système *démotique* ou vulgaire où les mots sont rendus par des signes purement phonétiques. Nous pouvons écrire tantôt CCCXLIV ou 344, tantôt en toutes lettres « trois cent quarante-quatre. » Les deux premiers groupes sont des expressions conventionnelles et idéographiques, le dernier constitue l'expression phonétique, populaire et réelle. M. S. travestit ma pensée en faisant croire que par « hiératique » j'entends que l'accadien était un système « secret, mystique, » qui demanderait la foi robuste d'un rabbin du moyen-âge (requires the robust faith of a mediaeval rabbi). Dans certains milieux, il est depuis longtemps de mode de se tirer d'embarras à l'aide d'un peu d'antisémitisme, délicatement changé en anti-rabbinisme. Mais que M. S. ait recouru à ce moyen, malheureusement encore assez efficace, dans une question aussi éloignée des agitations du jour, pour flétrir aux yeux de ses lecteurs mon explication d'un phénomène linguistique, voilà qui me déroute et déroutera aussi bien des gens qui estiment que la science est un patrimoine général de l'humanité. Est-ce que l'expression « hiératique, » qui désigne une certaine écriture égyptienne, a jamais été prise pour l'équivalent de « secret » ou de « mystique ? » Si M. S. avait seulement parcouru les premières pages de mon *Aperçu de l'allographie assyro-babylonienne*, il eût trouvé que suivant moi toute invention originale d'écriture, quelle que soit la langue des inventeurs, devait nécessairement et fata-

Digitized by Google

lement débuter par le système que j'appelle hiératique, sans qu'il y eût la moindre tendance au secret. C'est uniquement dans le but de faire comprendre la facilité avec laquelle les grandes complications des inventions primitives deviennent bientôt des choses sacrées que j'ai rappelé les formules artificielles des Milésiens, des prêtres égyptiens, les jeux de mots des rabbins et les jeux de lettres des cabalistes du moyen âge. Le trait commun de toutes ces élucubrations, c'est d'être compliqué, chargé de choses superflues et d'une nature purement conventionnelle. Là s'arrête la comparaison avec le système pseudo-accadien qui ne tarda pas à devenir un système sacré, bien qu'il fût, dès le début, destiné à l'usage public et à rendre l'idiome national sémitique tout aussi bien que le système simplifié que j'ai qualifié de démotique. On verra plus loin que M. S. accentue beaucoup plus que moi les velléités mystiques du clergé babylonien.

Il me sera permis maintenant de rétablir l'état véritable de la question. Aussi longtemps que les accadistes, et M. S. en première ligne, ne réfuteront pas point par point et par des arguments scientifiques les preuves que j'ai avancées pour démontrer la non-existence de l'accadien, toutes les affirmations contenues dans l'ouvrage que j'examine et dans les ouvrages analogues concernant le dualisme national et littéraire de la Babylonie sont d'avance frappées de nullité et ne peuvent être considérées comme scientifiquement établies.

Après ce préambule inévitable, je procéderai à l'analyse du contenu des six *lectures* ou conférences dans lesquelles M. S. a exposé au public anglais les traits principaux de la religion des anciens Babyloniens.

II

La première conférence forme une introduction où l'auteur accentue la difficulté de tirer des inscriptions cunéiformes des notions exactes sur la religion babylonienne. Les textes religieux sont souvent fragmentaires et toujours difficiles à comprendre (p. 2 à 3). Les signes cunéiformes ont été créés pour exprimer une langue non sémitique, l'accadien, qui diffère radicalement du babylonien sémitique auquel ils ont servi plus tard. Le résultat en est que chaque signe a plusieurs valeurs syllabiques à côté de sa valeur idéogra-

Digitized by Google

phique. De même que les idées simples pouvaient être représentées par des signes uniques, de même les idées composées pouvaient être représentées par des combinaisons de caractères. Le mot accadien *arali* « monde d'outre-tombe » n'est pas exprimé phonétiquement; on le représente par trois caractères signifiant « maison du pays des morts [1]. » Quand les Sémites voulurent qu'on lût facilement leurs écrits et avant tout leurs inscriptions historiques, ils employèrent des signes phonétiques [2], mais pour les textes religieux, ils emploient des idéogrammes. C'est que la religion aime toujours à s'entourer de mystère et que le clergé répugne notoirement à révéler, dans un langage clair, les secrets dont il se croit possesseur. C'est pourquoi les textes religieux contiennent en grande partie des idéogrammes et des caractères à valeurs très recherchées et que la vraie prononciation des noms divins a été soigneusement cachée à la masse des non initiés (p. 3-4).

Cette exposition est à la fois confuse et inexacte. Des idées très simples comme par exemple : mère, langue, lèvre, cheval, pluie, dieu, or, argent et tant d'autres sont figurées en accadien par deux ou plusieurs signes. L'idéographisme accadien ne se borne pas aux mots religieux, mais il s'étend aux mots profanes et souvent même aux particules. Ensuite M. S. met à la charge des Sémites, l'habitude de déguiser les mots religieux par des idéogrammes composés qu'il avait constatée lui-même chez les Accadiens à l'aide du mot *arali*. Enfin, M. S. adopte ici l'idée de l'écriture secrète et mystique qu'il blâme si superbement et à tort chez moi dans l'appendice. La contradiction est vraiment étrange.

Autre difficulté. En Babylonie, demeuraient côte à côte deux populations différentes de race et de langue : les Accadiens et les Sémites. Les premiers parlaient une langue agglutinante apparentée à celles des Finnois et des Turcs. La civilisation babylonienne est originairement une création des Accadiens. Il faut donc distin-

1) M. Sayce ne nous dit pas, et pour cause, comment les scribes sémitiques ont pu deviner que cet idéogramme se lit *arali*.

2) Qu'on nous permette une question : ces signes phonétiques qui expriment la majorité des rapports grammaticaux dans les textes acadiens les plus archaïques ne prouvent-ils pas d'une manière évidente que le *rébus*, relégué par M. S. aux époques tardives, a joué un rôle considérable dans l'invention même du syllabaire cunéiforme?

Digitized by Google

guer entre les textes accadiens et les textes sémitiques ainsi que les textes mêlés des deux éléments. Les Sémites écrivaient un accadien monacal, comme on écrivait au moyen âge un latin monacal[1]. Malheureusement, dans l'état de notre connaissance actuelle, il est quelquefois impossible de savoir à laquelle de ces deux classes appartient le texte sur la base duquel il faut construire le développement de la religion babylonienne (p. 5-6).

Le mot « quelquefois » est bien optimiste, ce me semble; la vérité est qu'un texte accadien ne se distingue pas d'un texte sémitique qui est écrit entièrement en idéogrammes, MM. Zimmern et Delitzch l'ont honnêtement reconnu et proclamé. Cela seul suffirait à renvoyer les Accads dans le monde des utopies et des rêves éternels.

D'autres obstacles et difficultés surgissent sous les pas de celui qui se propose d'étudier la religion babylonienne. Les textes assyriens traitant de cette matière, trouvés dans la bibliothèque d'Assurbanipal, sont des copies faites sur des originaux babyloloniens; ils sont incomplets et souvent très frustes et mutilés. De la Babylonie même on a fort peu de textes de ce genre. M. S. fournit une description peu claire de ladite bibliothèque de Ninive. Il sait qu'elle contenait des manuscrits de papyrus, qu'elle avait été transportée par Sennachérib de Kalah à Ninive, qu'elle était publique, et d'autres choses encore que le commun des assyriologues ignore complètement (p. 8-14). L'incertitude relative à la date des textes originaux est des plus gênantes. Sargon Ier et son fils Naram-Sin sont les premiers rois sémitiques de la Babylonie; avant eux les Accadiens régnaient en maîtres sur toute l'étendue du pays. M. Sayce conclut cela des noms des monarques antérieurs qui sont écrits en accadien sur la tablette des dynasties. J'ai montré ailleurs que ces noms écrits en idéogrammes étaient d'origine purement sémitique; la conclusion qu'en tire M. S. tombe donc d'elle-même.

Jusqu'aux dernières années on plaçait Sargon Ier vers 2000 ans av. J.-C.; aujourd'hui on a appris par un passage d'une inscription de Nabounide que Sargon régna 3750 avant notre ère. M. S. eut

1) Le mauvais latin des moines descend d'une grande et belle littérature du latin classique; que M. S. nous montre la littérature antérieure en accadien classique et nous serons prêt à accepter l'analogie qu'il invoque.

Digitized by Google

au début quelque peine à admettre cette date si reculée, qui contredisait, en effet, ses affirmations réitérées relativement à la présence récente des Sémites en Babylonie, mais il a néanmoins fini par s'y résigner. Sargon était un prince honoré à la fois par les Sémites et les Accads. D'après M. S., le Cosséen Khammuragash aurait mis fin à la dynastie de Sargon, tandis que d'après les monuments, le roi sémitique dont le nom écrit par les idéogrammes *ha-am-mu-ra-bi* (non *gash*), était en réalité *Kimta-rapashtou*, mit fin à la dynastie usurpatrice d'Elam ou de la Susiane. M. S. assure que les Sémites ont conservé une des anciennes épithètes accadiennes de Sargon Ier, savoir *Dàdil* ou *Dàdal* « le très sage » titre que les scribes sémitiques auraient traduit plus tard inexactement par *shar kitti* « deviser of constituted law » et *shar dummuqi* « deviser of prosperity » (p. 28). Nous avouons que le scribe assyrien nous paraît mieux renseigné que son critique moderne. L'idéogramme dont M. S. fait *Dàdil* ou *Dàdal* se compose des signes *da* = *dunnu* « prince » — *ad* = *abu* « père » — *dil* = *gimilutu* « sincérité, bienfaisance »; l'ensemble exprime très exactement les deux qualifications assyriennes qui précèdent et qui, en réalité, signifient respectivement « roi de vérité ou de sincérité » et « roi de bienfaisance ». M. S. rappelle ensuite les vastes conquêtes de Naram-Sin, le fils de ce monarque ancien, qui englobaient le *Magan* et l'île de Chypre. Il faut placer ici deux observations : M. S. identifie à tort *Magan* avec la péninsule sinaïtique, tandis que cette appellation désigne toujours l'Égypte. Le texte relatif à Naram-Sin, comme tous les autres, parle de victoires remportées sur les rois de Magan; or, la partie de la péninsule où existent les carrières et les mines exploitées par les Égyptiens, n'avait jamais de rois propres. La conquête de l'île de Chypre par Naram-Sin est également sujette à caution. Le cylindre babylonien trouvé par M. Cesnola dans le trésor de Kurion, lors même que son attribution à ce roi serait exacte, ne prouverait pas encore que celui-ci ait fait la conquête de l'île. M. S. était naguère d'avis que ce cylindre y avait été importé par un marchand d'antiquités : « among what may be called the Assyrian objects are several babylonian cylinders, which seem to have been imported into Cyprus as oriental *antiques* and regarded by their owners as articles of value. » Mais, il y a plus, la copie du cylindre, telle que l'a fournie M. S., donne au propriétaire du cachet le titre de « serviteur de *Naram-Bel* (*arad an-en*) » et non comme l'a

Digitized by Google

transcrit le savant éditeur « serviteur de *Naram-Sin* (*arad Naram an-en-zu*). Le nom de Naram-Sin n'existe donc pas sur le monument, dont l'écriture est apparemment plus récente que celle de l'époque de ce monarque.

Nous hésitons encore plus à souscrire aux assertions de M. S. en ce qui concerne les époques antérieures à Sargon Ier (p. 31-36). Que le règne de Sargon coïncide ou non avec la chute de la sixième dynastie égyptienne, que les statues de Tel-Loh soient de la même pierre que la statue de Khefren au musée de Boulaq, que l'œuvre babylonienne soit une imitation de cette statue égyptienne, il n'est nullement prouvé que les monuments du roi nommé habituellement *Gu-de-a* proviennent d'une époque plus ancienne que le règne de Sargon. Mais ce qui nous paraît vraiment excessif, c'est la qualification de présémitique dont le savant auteur gratifie cette époque. M. S. n'a évidemment ni examiné lui-même les textes de Tel-Loh ni rien lu de ce que M. Delitzsch et moi nous avons écrit sur la rédaction de ces fameux textes. Dans le livre que j'analyse, M. S. ne parle que de la forme archaïque des caractères. S'il avait seulement transcrit quelques lignes, il aurait vu aussi bien que nous qu'ils étaient rédigés absolument dans le même système que les textes pseudo-accadiens les plus modernes qu'il attribue lui-même à des rédacteurs sémitiques. Non seulement les mots assyriens y foisonnent, mais la phraséologie et la construction syntactique y conservent les grandes lignes des compositions assyriennes. Dans mes écrits antérieurs j'en ai donné des extraits si nombreux et si frappants que les plus hésitants ont pu y puiser tout ce qu'il fallait pour se faire une conviction. Depuis lors j'ai traduit l'ensemble de ces inscriptions, et, après les avoir soumises à une analyse des plus minutieuses, je n'y ai trouvé que la substruction sémitique qui apparaît avec la même évidence dans les inscriptions idéographiques des rois assyriens les plus modernes. Espérons que M. S. remédiera à la propagation d'une contre-vérité scientifique aussi grave en rectifiant immédiatement son assertion inconsidérée.

L'intérêt principal de l'antiquité babylonienne pour nos contemporains, continue M. S., consiste dans le jour inattendu qu'elle jette sur les origines du judaïsme et du christianisme (p. 38-84) mais l'énumération des points illustrés se suit sans ordre dans une confusion où les étymologies les plus hasardées se croisent avec des extraits de texte de tout genre et de toute longueur, et

Digitized by Google

avec des corrections de passages bibliques faites le plus lestement du monde. Cependant, au milieu de beaucoup de digressions, il y a un bon nombre de remarques justes et fines qu'il sera bon de recueillir. Je donnerai donc une sorte de sommaire de ces pensées telles que l'auteur les a distribuées, afin que le lecteur puisse en faire un choix convenable. Les juifs de l'exil étaient en contact immédiat avec les Babyloniens. Sans comprendre leur langue tout d'abord, ils n'ont pas tardé à l'apprendre. Ils trouvèrent en Babylonie des bibliothèques et l'ancienne littérature de Chaldée (= Accad) ouvertes à leur étude. La vallée de l'Euphrate était déjà depuis longtemps vénérée (?) par eux comme le berceau de leur race. Abraham naquit en Our des Chaldées; les Phéniciens parlaient une langue identique à celle des Hébreux et habitaient aussi primitivement le golfe persique et la plaine alluviale de la Babylonie (?). Moïse était à la fois le législateur des Israélites et le vengeur heureux de l'indépendance sémitique (!) triomphant de la tyrannie égyptienne. Comme Sargon Ier, Moïse était entouré de légendes et de mythes. Le nom hébreu du législateur, Moshé, n'a pas de sens convenable[1]; on ne peut l'expliquer ni par l'égyptien ni par l'arabe; il vient de l'assyrien *masu* « héro » mot qui est (naturellement!) emprunté à l'accadien[2]. Suit une description de l'astrologie d'Accad dans laquelle le soleil est comparé au bœuf de labour. *Mâsu* « le héros » ne peut donc avoir été autre chose que le soleil (!). Il ne faut pas s'étonner qu'un nom aussi intimement attaché à la religion et à l'astrologie de la Babylonie ait trouvé son chemin dans l'ouest. Les noms de Nébo et de Sin s'y trouvent aussi. On doit se rappeler que Moïse mourut sur le mont Nébo et en vue de Jéricho « la ville de la lune ». Or, Nébo était le dieu prophète de Babylone et de Borsippa, rejeton du soleil et protecteur de l'écriture et de la littérature[3]. Le nom de Sin se trouve

1) C'est inexact : le verbe *masha* est commun à toutes les langues sémitiques. En hébreu, il signifie « retirer ». Le participe *moshé* « celui qui retire » qualifie donc très bien le libérateur d'Israël.

2) M. S. fait venir le nom d'Aaron, frère de Moïse, qui s'écrit en hébreu *Aharon*, de l'assyrien *aharu* « to send ». Malheureusement un tel verbe n'existe point, et cela par cette raison péremptoire que l'assyrien ne possède pas la lettre *hé*.

3) D'après cette interprétation, Moïse aurait dû naître sur le mont Nébo au lieu d'y mourir.

Digitized by Google

dans l'Arabie méridionale et dans le désert parcouru par les Israélites. Il est même possible que le nom de Joseph soit aussi venu de la Babylonie (!). Tutmès III mentionne deux villes prises par lui en Palestine, *Jakob-el* « Jacob est dieu » et *Joseph-el* « Joseph est dieu[1] ». L'expression *bêt Joseph* « maison de Joseph » peut avoir été l'équivalent de *Bêt-el* « maison du Dieu » en chananéen. Joseph serait le babylonien *ashipu*[2] « devin » et la ville de Luz-Béthel appartenant à la maison de « Joseph » pourrait bien avoir été un oracle chananéen.

Mais, quelle que soit la provenance de « Joseph », il n'est guère douteux que les noms portés par les trois premiers rois d'Israël ne fussent des noms divins. Saül est le babylonien *Sawul* « soleil » puisque le roi édomite homonyme était de Babylonie (!). Le premier nom de David était *El-hanan*. M. S. renvoie à II Samuel, xxi, 19, où il corrige *iaaraï* en *ishshaï* pour obtenir le nom du père de David. Malheureusement, il est certain qu'El-hanan fils de *ia'îr* (=*ia'araï*) a été un des gardes de David et qu'il acquit sa renommée de brave en tuant le frère de Goliath ; le texte exact se trouve I Chroniques, xx, 5. Je passe une longue disgression sur Hadad, dieu et roi d'Edom, sur le roi édomite *Simla de Masrêqa* dans lequel M. S. découvre « Sémélé du pays du vin (!) ». David est le dieu Dodo, dont Mêsha roi de Moab dit avoir traîné le Ar'el, c'est-à-dire l'autel devant Kemosch ; singulière idée que de traîner un autel ! Dodo, comme Iahvé, était le nom du dieu suprême chez les Israélites (!). Pour Salomon, c'est bien le *Shallimanu* des Assyriens qui est un dieu-poisson (?). Un scribe royal d'Arban sur le Habour était nommé *Shallimanu-nunu-shar-ilani* « Salomon (!) le poisson est le roi des dieux ».

Mais la lumière qui tombe des monuments babyloniens sur les noms des plus anciens rois d'Israël est faible comparativement aux illustrations qu'ils fournissent pour le rituel et les pratiques religieuses consignées dans l'Ancien Testament. Comme Salomon d'Israël (!), le roi d'Assyrie exerçait lui-même plusieurs des fonctions du grand prêtre. Suit une dissertation de six pages (p. 59-64)

1) Cette traduction est erronée : les deux noms signifient respectivement : « El-garde » et « El-ajoute ».

2) M. S. oublie que le vocable babylonien s'écrit en hébreu avec un *Schin*, tandis que *Joseph* est orthographié avec un *Samech*.

Digitized by Google

sur les titres sacerdotaux babyloniens *sangu*, *patesi-ishakku*, *pasisu*, *lagaru*, *mahhu*, sur *l'abîme* qui aurait été personnifié par le grand bassin du temple salomonien, sur les Ziggurat d'Esaggil, temple de Mérodach. L'intérieur de ce temple ressemblait d'une manière frappante (« striking likeness ») à celui de Salomon. Le saint des saints, *Paraku* = héb. *paroket*, était placé à l'extrémité. Hérodote y vit l'image d'or du dieu avec une table d'or en face, semblable à la table d'or avec les pains de proposition du temple juif. Il y avait aussi une chapelle consacrée à Makhir, dieu des songes. M. Rassam y découvrit un coffret contenant deux tablettes de pierres commémorant les victoires d'Assurnacirpal, ce qui rappelle *forcément* (!) les deux tables de la Loi. On y a aussi trouvé une autre tablette semblable aux premières. Les portes du temple de Makhir étaient revêtues de bronze. Le grand temple de Bel Mérodach à Babylone avait des fournitures qui étaient en or massif tout comme le temple de Salomon.

M. S. passe ensuite au coffret du petit temple de Balawat. Il a la forme d'un vaisseau, ce n'est pas une arche. Même transformation dans le récit du déluge, où il y a « vaisseau » dans les documents babyloniens et « arche » dans la Bible. Cela nous fait remonter à l'ancienne cité chaldéenne d'Eridou, sur le golfe persique (!). Les dieux d'Eridou étaient des divinités des eaux (« water-gods »); les dieux de l'Égypte l'étaient également. Puis est cité un hymne accadien, sans traduction sémitique, en l'honneur de la barque de Mérodach. C'est, paraît-il, un héritage (heirloom) de l'Eridou sumérien, et il est possible que plusieurs de ses expressions fussent déjà inintelligibles aux prêtres d'E-Saggil qui le récitaient. M. S. a oublié de nous dire comment il en a pu deviner le sens. En tout cas, ajoute M. S., le *mâ* ou vaisseau des Sumériens présémitiques est devenu chez les Sémites une « arche » qu'on chargeait sur les épaules des hommes. Nous serions curieux de savoir pourquoi, à en croire M. S., les Sémites ont laïcisé les canaux babyloniens en cessant d'y promener les barques divines. Quant aux Sémites, ils ont composé des hymnes en l'honneur de leur « arche » et M. S. en cite un exemple (p. 68-69). Il est presque inutile de faire remarquer que les deux hymnes en question figurent sur la même tablette et accusent le génie uniquement sémitique.

Les Babyloniens célébraient beaucoup de fêtes, mais, selon moi, aucun des rites pratiqués à ces occasions ne rappelle ceux des

Digitized by Google

Israélites. M. S. considère le sabbat comme une institution babylonienne. L'hémérologie qu'il cite (p. 70-76) à l'appui de son opinion, prouve le contraire. Il s'y agit, non de fêtes générales, mais de jours du second mois d'Eloul seulement, jours dans lesquels le roi et certains autres personnages haut placés doivent s'abstenir de quelques pratiques habituelles. Tous les jours de ce mois intercalaire sont fastes, à l'exception des septième, quatorzième, dix-neuvième, vingt et unième et vingt-huitième jours qui sont à la fois, dit le texte, *um-she* (= *umu magiru*) « des jours heureux » et *un-hul-ik* (= *umu limnu* ou *hullu*) « des jours néfastes »; de là, la restriction de certaines habitudes : le roi ne doit pas manger de la viande bouillie ou rôtie, ni changer ses vêtements, ni porter des vêtements blancs. Il ne doit pas se promener dans son char ni signer des décrets. L'augure doit s'abstenir d'y réciter des incantations et de donner des médicaments. Il est également dangereux d'y proférer une malédiction, laquelle peut se réaliser, etc. On le voit, il n'y a là ni l'idée de l'hebdomade ni celle d'une fête quelconque. Je ne m'explique pas comment M. S. a pu rendre le mot *hul-ik* = *limnu*, « mauvais », par « a sabbat » ; avec une méthode pareille on peut voir tout dans un texte. Les Assyriens avaient bien le mot *shabattu*, « jour de repos », mais nulle prescription religieuse n'en avait réglé l'usage. Ajoutons que le premier jour du mois n'était pas non plus une fête générale comme la néoménie chez les Israélites ; les textes sont muets à ce sujet.

Quant aux offrandes et aux sacrifices des Babyloniens, M. S. affirme qu'ils ressemblaient étroitement (« closely ») à ceux des Israélites. Nous savons, au contraire, qu'en Babylonie on sacrifiait des bêtes sauvages, telles que la gazelle et diverses espèces d'oiseaux. On n'y remarque d'ailleurs nulle distinction entre les viandes pures et impures, et la viande du sanglier était mangée par le peuple. Les textes religieux se taisent aussi sur la circoncision. Pendant l'accomplissement des sacrifices on récitait des hymnes. Des trois échantillons que M. S. en produit, deux sont rédigés en assyrien ; le troisième est *bilingue* et lui fournit une excellente occasion pour émettre l'affirmation toute gratuite que les versets accadiens n'ont aucun rapport avec les versets sémitiques, et que les premiers étaient un héritage d'un passé éloigné, peut-être de l'époque présémitique de Babylone. L'auteur va même jusqu'à considérer comme plus que probable que les prêtres sémi-

Digitized by Google

tiques ne les ont déjà pas compris. Pour faire apprécier ce jugement comme il le mérite, il suffira de jeter un coup d'œil sur le texte (R. IV, 46 *a*) où, à l'exception du verset 11, qui à première vue ne semble pas correspondre au contenu du verset 10, il y a connexion étroite entre les deux rédactions. M. S. l'a parfaitement senti au moment où il rédigeait les notes, car il a soin de marquer les nuances qui distinguent les versions. Le présémitisme de l'hymne est donc démenti par M. S. lui-même, et ce document rentre dans la catégorie des textes digraphiques analogues qui sont tous d'origine sémitique.

Des costumes particuliers et de fréquentes ablutions étaient recommandés pour l'accomplissement des cérémonies religieuses. On croyait à la vertu du nombre sept. On distinguait entre la nourriture permise et la nourriture défendue. Dans un psaume de pénitence, l'auteur exprime son regret d'avoir « mangé une chose défendue ». Cette affirmation repose sur une faute de traduction. Il est également inexact que le porc n'était pas mangé en Babylonie. Cette chair devait être évitée seulement le 30 Ab, comme la viande de bœuf au 27 Arahsamnou (Marheshwan). A plus forte raison, les Babyloniens n'ont-ils jamais défendu la viande de gazelle. M. S. trouve même que les Sémites avaient aboli le cannibalisme sacré de leurs prédécesseurs. Un passage purement sémitique porterait encore trace de cet usage antique. Malheureusement la traduction que M. S. en donne est tout à fait erronée. Le passage de l'hymne au dieu Marduk : *shagata ina shamami ina matati nishi tabarri shurbatama ina irçitim shir har-mes-shunu* [*ta*]*barri shiru duhdû tabarri atta* signifie, non : « Thou art exalted in heaven, in the world thou feedst on mankind; thou art princely in the earth, the flesh of their hearts thou eatest, the flesh in abundance thou eatest », ce qui n'a pas de sens, mais : Tu es exalté dans les cieux; dans le monde tu nourris[1] les peuples; tu es puissant; sur la terre tu nourris la chair de leurs entrailles, tu nourris beaucoup de chair (= créatures vivantes). Dans IV R., I, 44-45, Marduk est aussi appelé *réum mushte'u rita ana ameli*, « pasteur qui procure la nourriture à l'homme ».

1) Ou « rassasies », racine *br'*; cf. l'hébreu *bari'* « repu, gras ».

Digitized by Google

III

La deuxième conférence est intitulée « Bel-Merodach de Babylone ». Il paraît que le sujet n'aurait pas suffi à remplir la conférence. M. S. s'est donc vu obligé de faire de nombreuses digressions sur des points qui tiennent à ce dieu par un fil bien mince. Cyrus parle de la colère de Marduk contre Nabunide, Cyrus servira donc de point de départ à un exposé de six pages (85-91) où il est question de la politique religieuse des deux rois, de Darius, d'Auramazda, de Xerxès, faisant chorus avec Saül, David, Hézéchias, etc., ainsi que l'inévitable Iahwé. Après ces digressions, l'auteur revient à Mérodach, le patron de Babylone. Les pages 92 à 98 sont consacrées au tombeau de Belos et à la description du temple de ce dieu, que M. S. s'obstine à nommer *E-Saggila* au lieu de *Bit-Shakil*. L'épithète *riminu*, « miséricordieux », donnée à Marduk et à Shamash, fournit l'occasion de comparer des hymnes adressées à ces divinités (p. 98-101). Sans y mettre trop de bonne volonté, on aurait pu comparer pour cette raison tous les autres hymnes, car l'épithète qui précède se donne à n'importe quel dieu. Dans l'expression *nishi çalmat qaqqadi*, M. S. découvre même une allusion à la couleur noire des Accado-Sumériens, qu'il se hâte de rapprocher des figures noires que M. Dieulafoy a naguère constatées à Suse. Malheureusement ses mots signifient non « black skinned race », mais « les peuples de la surface noire (= terre, en face des corps célestes qui sont lumineux). » M. S. rappelle ensuite le combat de Mérodach avec Tiamat (p. 102), ainsi que le mythe relatif au rôle de ce dieu dans le combat livré par les sept mauvais génies contre Sin, le dieu de la Lune. M. S. sait pertinemment que le Bel mentionné dans cette légende est l'ancien Bel de Nipur. Il sait également que le poème appartient à l'époque présémitique, alors que ce dieu s'appelait *Mul-lil* et Babylone *Ka-dimira* (p. 107). Nous voilà en pleine Sumérie. Cependant le nom de Marduk sera l'accadien *Uru-dug*, « bienfaiteur des hommes ». La préférence donnée à l'accadien sur ce point se comprend, en sumérien on aurait la forme *Eri-zibba*, dont la similitude avec Marduk est encore moins frappante. Si M. S. a oublié de prendre en considération le *m* initial du nom divin, ainsi que le dialecte local, il a eu

Digitized by Google

bien soin de combattre dans la note l'étymologie sémitique que j'en avais proposée. Seulement, M. S. fait confusion : je dérive *Maruduk* de *mâr uduki* (non *utuki*), « fils ou maître des (génies nommés) Uduk ». L'objection que *maru*, « fils », n'a jamais le sens de « maître », disparaît devant l'expression *mar Eridu*, qu'il cite lui-même et qui, étant donné que *Eridu* est une ville, ne peut signifier que « seigneur d'Eridu ». Encore plus étonnante est la note de la page 108 où M. S. m'attribue, pour la combattre, cette idée que l'hébreu Iahwé serait identique avec la déesse *Aua*, mentionnée dans l'inscription cunéiforme d'Antiochus Soter. Je n'ai jamais parlé de cette déesse, dont l'identification avec le grec « *Eoa*, the dawn », proposée par M. S., est de pure fantaisie.

L'affirmation, toute gratuite d'ailleurs, que Mérodach était un dieu local de Babylone, entraîne M. S. à une foule d'assertions privées de toute consistance. L'introduction du culte de ce dieu en Assyrie serait due à l'affectation des lettrés, comme aussi à la confusion qui s'est opérée entre Bel-Marduk et Bel l'ancien ; de là serait venu le titre « Bel, fils de Bel (p. 109-110) ». A propos de Çarpanit, épouse de Marduk, M. S. établit une distinction caractéristique entre les déesses accadiennes et les déesses sémitiques. Les premières seraient des divinités réelles et indépendantes ; les secondes, au contraire, ne seraient que le reflet, l'hypostase des dieux mâles. C'est l'ancienne opinion de Lassen et des panaryanistes transportée en assyriologie et à l'avantage des Accadiens qui remplacent les Aryas (p. 110). Cependant, le fait même que les noms des déesses Çarpanit et Tashmit n'ont aucune connexion avec ceux des dieux mâles Marduk et Nébo, suffit à lui seul pour ruiner cette théorie. M. S. sait aussi que Çarpanit est l'héritière d'anciennes déesses accadiennes (p. 111-112). En revanche, il laisse Nébo aux Sémites, mais non pas sans lui susciter des types accadiens, *Tutu*[1] et *Nusku*[2] (p. 113-119). La traduction de *Tashmetu* par « the hearer » (p. 120) est inexacte ; le nom signifie « chose entendue, tradition orale », c'est la *shemûa* des rabbins et la *çruti* des brahmanes. La lecture se termine par un résumé affirmant le caractère local des divinités babyloniennes, comme les Baals de la Phé-

1) L'idéogramme *u-tu* signifie « enchanteur », titre du dieu d'incantation.

2) *Nusku* vient du sémitique *nasak* « oindre » et répond à l'hébreu *nesîk* « prince ».

Digitized by Google

nicie (p. 121-122). L'Assyrie seule s'est créé un dieu national, Assur. La comparaison de ce dieu avec Iahwé (p. 122-123) ne révèle aucun point commun, car même en admettant que ces divinités eussent été particulières chacune à une nation seulement, ce qui est peu vraisemblable, ce fait ne serait pas encore l'effet de la même cause. Assur est la personnification de la première capitale de l'empire, dont dérive aussi le nom national, tandis que Iahwé « celui qui est » personnifie une idée universelle et exempte de toute restriction particulière. Naturellement, Assur est l'altération sémitique de l'accadien *a-usar*, « water-banc » (p. 125). Décidément les Sémites corrompent tout ! Une autre ressemblance entre Assur et Iahwé est, dit M. S., qu'il n'y avait pas à côté de lui une déesse *Ashshuritu*. Mais cette affirmation est doublement inexacte. Une déesse *Ashshuritu* existe, et elle n'est pas un titre d'Ishtar, comme le pense M. S. Puis, l'hymne à ce dieu, que cite M. S. (p. 128), mentionne formellement *nin-lil* (= Belit), épouse d'Assur, « the begetter » (p. 5). Malgré cette donnée textuelle, M. S. n'hésite pas à appeler Assur « wifeless, childless », et à y trouver tous les traits sur lesquels aurait pu s'édifier une foi aussi pure que celle du dieu d'Israël (p. 129). Ainsi, pour M. S., la personnification étroite et mesquine de la ville d'Assur est supérieure aux conceptions universelles de pitié, de sagesse et de grandeur qu'expriment les dieux babyloniens. Eh bien, non ; *Roma* n'aurait jamais détroné Jupiter, ni développé une foi pure et durable. Les premiers revers essuyés par les armées romaines lui apportèrent les germes de la mort, auxquels elle ne tarda pas à succomber. Jupiter, lui, eut la vie plus tenace et ne disparut que devant la réconciliation survenue momentanément, au milieu des flammes qui consumaient le temple de Jérusalem, entre deux divinités orientales ennemies l'une de l'autre : le Iahwé hébreu, juste, éternel et unique, symbolisant la Loi intelligente et raisonnable, et le sosie du Bel-Mérodach babylonien, miséricordieux, mortel et renaissant éternellement dans le sein d'une Astarté immaculée, symbolisant la foi extatique et ennemie du raisonnement.

Digitized by Google

IV

Troisième conférence : *Les dieux de Babylonie* (p. 130-220). Il eut été préférable de traiter ce sujet général immédiatement après l'introduction, mais l'amour de l'épisode a obligé M. S. à parler par anticipation de Bel-Merodach et de beaucoup d'autres divinités qui étaient avec lui dans un rapport plus ou moins étroit. Grâce à cette méthode fautive, le lecteur de ce chapitre comme de tous les chapitres suivants est condamné à se heurter chaque instant à des milliers de redites. Il est inutile de les reproduire et nous ne mentionnerons que les points nouveaux. La série des anciens dieux de Babylonie s'ouvre avec *Ea*, dieu de l'abîme et de la science et d'origine accadienne, naturellement. C'est l'Oannes de Bérose, divinité ichthyomorphe qui sortit du golfe Persique pour civiliser les habitants de la Basse-Chaldée. M. S. en rapproche à tort un extrait prétendu bilingue, R. II, 16, 57-71, qu'il traduit d'une façon absolument fantaisiste (p. 132). Le nom d'Ea signifierait « celui de la maison » ; c'était donc une maison ou un dieu de la maison (*house-god*), désignation qui peut remonter soit à l'ancienne époque des habitations lacustres, soit à une époque postérieure où le dieu marin est devenu une divinité de maison (*household divinity*, p. 134). Pour les antiaccadistes tout cela est un tissu d'illusions : *Ea* n'est qu'un rébus idéographique de l'assyrien *Iau* = *Iamu* « mer, océan » ; c'est donc une simple personnification de l'océan. Son ancien temple était dans la ville d'Eridu, dont le nom, identique à celui de la ville palestinienne *'Arad* ou *'Arôd* « âne sauvage » a donné lieu au calembour *eri-dugga* (ou *ziba*) « ville bonne » que M. S. prend au sérieux (p. 134-5).

M. S. rejette avec raison l'origine couchite-africaine que quelques-uns attribuent à la civilisation babylonienne, bien que les rapports entre la Babylonie et l'Egypte datent d'une haute antiquité. Il se peut que le roi *Gudea-Munambu*, qui a fait venir d'Egypte les blocs de diorite pour ses statues, soit le contemporain de la IV^e^ dynastie égyptienne (p. 137) ; mais de là aux origines il y a une longue série de siècles inconnus. Quant aux relations avec l'Inde, aucun fait ne nous les prouve. La présence du *teak* dans les ruines est bien douteuse et plus encore l'équivalence de l'assyrien *shinthu* et le grec

Digitized by Google

σινδων, mots qui viendraient du nom sanscrit de l'Indus, Sindhu (p. 138). L'épouse d'Ea-Iau, dont le nom est inscrit en rébus : *dam-ki-(na)* « dame de la terre », se nommait en réalité *Damqitu* « la pure ». M. Sayce en fait une déesse-terre et part de là pour attribuer à la religion d'Eridu un dualisme *Okeanos-Gea* différent de la religion de la Babylonie du nord (p. 139-142). Cette hypothèse repose uniquement sur des étymologies étranges d'après lesquelles les phonèmes *dimer* et *dingir* signifieraient « créateur ». M. S. va même jusqu'à revendiquer pour les Accadiens l'idée de dieux *créateurs*, tandis que les Sémites auraient eu en particulier celle de dieux *générateurs* (p. 143-4). L'assertion que dans la théologie d'Eridu (M. S. la connaît à fond) il n'y avait de place pour un dieu du ciel (*ibidem*) a la même valeur.

Le temple principal de *Bêl* se trouvait dans la ville de Nipour. Cette circonstance suffit à M. S. pour construire une théologie *accado-nipourienne* différente de celle d'Eridu. Le nom de ce dieu s'écrit en idéogramme *mul-lil(-la)*, phonème emprunté aux deux mots assyriens *mulu* « seigneur » et *lillu* « Lil, sorte de démon », (cf. l'hébreu *Lilit*). M. S. le baptise accadien et déclare que les Sémites l'ont changé en Bêl, c'est-à-dire « Seigneur » tout court pour en faire un dieu suprême, mais que primitivement il était une divinité du monde inférieur (p. 143-8). Le fait est que Bêl était considéré comme excessivement juste et très sévère dans la répression des crimes ; mais loin de persévérer dans sa rudesse, il se laissait fléchir par la persuasion[1]. Je ne saurais dire sur quoi repose l'affirmation de M. S. que *Allat*, la déesse de l'Hadès, était l'épouse de Bêl de Nipour. Chose curieuse, cette déesse infernale aurait en même temps été installée dans le temple de la librairie de Ninive (p. 149). Aux âges préhistoriques, Eridou au sud, et Nipour au nord étaient deux centres religieux de théologie babylonienne, la théologie de Tel-loh tenait le milieu entre les deux (p. 150-151).

Adar était regardé comme particulièrement guerrier et comme le champion des dieux. C'était primitivement une divinité solaire, il figurait le soleil émergeant des ténèbres de la nuit. Son épouse était la « Dame de l'aube ». Comme le dieu Arès, il portait le titre de « Seigneur du porc » ; il était aussi nommé « Seigneur de la datte »,

1) Sur quelques paroles prononcées par *Ea-laou*, Bel, l'auteur du déluge, se calme et confère l'immortalité à *Hasisadra*, le Noé babylonien.

Digitized by Google

ce qui rappelle Caïn, qui était un « laboureur du sol ». Le fil de ces comparaisons m'échappe entièrement. Le frère d'Adar, *Mulnugi*, nommé *Irkalla* par les Sémites, était le seigneur de l'Hadès. M. S. incline à y voir une autre forme du dieu Lunus (p. 151-154).

Mais le siège principal du dieu de la lune était la ville d'Our; il y avait presque dans toutes les villes des temples de Sin. M. S. y voit des formes différentes de ce dieu. Il trouve un trait contraire à la conception sémitique dans ce fait qu'en Babylonie le soleil était issu de la lune et il en conclut que c'était dû à l'influence d'une race différente, savoir des Accadiens (p. 155-156). Ce raisonnement pèche malheureusement par la base ; il ne repose sur rien. Le rapport du soleil avec la lune dans les anciennes mythologies sémitiques nous est entièrement inconnu. Chez les Arabes, il est même notoire que le culte de la lune primait celui du soleil et c'était probablement le cas chez tous les autres Sémites. La raison en est dans l'habitude de ces peuples qui comptent la journée d'un coucher de soleil à l'autre, de sorte que l'astre de la nuit se manifeste avant l'astre du jour. Si l'on ajoute que l'utilité de la lune pour la computation des mois dépassait chez les Babyloniens primitifs celle du soleil, qui ne fixe que la procession des saisons, on aura le mot de l'énigme qui donne tant de tablature à M. Sayce.

A Our, poursuit M. S., Sin était placé à la tête de la hiérarchie divine; il y portait le titre de *Nanak*[1] ou *Nannar*, nom que les Sémites auraient, par une étymologie populaire, mis en connexion avec *namaru* « voir ». Cette affirmation est erronée : *nannar* « brillant » est un dérivé de la racine sémitique commune qui a donné les mots connus *nâr*, *nêr*, *nûr* « lumière, feu ». Plus tard, Nannak a été transporté en Phrygie et Nannar est devenu un satrape de Babylone (p. 156-159). Chose curieuse, l'hymne à Sin que cite M. S. (p. 160-162) donne lieu à une observation inattendue. M. S. s'étonne de voir que cette pièce liturgique d'Our est rédigée en dialecte accadien au lieu de l'être en dialecte méridional ou sumérien. Les antiaccadistes en tirent la conséquence que les soi-disant dialectes sont simplement des variétés du style idéographique employées à volonté par les scribes de toute la Babylonie.

1) J'ignore dans quel passage M. S. a rencontré cette forme dont il aurait bien fait de donner une explication quelconque.

Digitized by Google

Pour les accadistes, la difficulté est inextricable. M. S. s'en tire avec peine et à l'aide de deux hypothèses dont l'une plane en l'air et l'autre ne remédie à rien. « Il se peut, dit-il, que la ville d'Our fût une colonie du nord ou eût été incorporée au royaume du nord; mais il se peut en outre que l'hymne précité ait été fortement influencé par les Sémites (p. 162) ». M. S. ajoute que le dialecte de cet hymne est en réalité le langage artificiel qui se produisit à la cour de Sargon Ier, en 3750 avant J.-C. Il est inutile de demander comment il le sait. A la mention de l'existence des Sémites à Our, M. S. rattache une digression sur Abraham qui quitta cette ville pour aller à Harran dans la Mésopotamie supérieure. Malgré la distance qui les sépare, ces villes étaient en connexion étroite, non seulement par le culte commun de Sin, mais aussi par leurs origines accadiennes. Sargon II joint ensemble Assur et Harran. Nabounide répara le temple de Sin que Salmanassar III et Assurbanipal avaient construits à Harran. Ce roi célèbre la restauration de ce temple par une prière fervente à l'adresse de Sin (p. 163-165). Je ne sais pas si M. S. veut expliquer le détour fait par Abraham pour visiter la ville de Harran par la dévotion particulière du patriarche hébreu pour le dieu Sin; ce que je peux affirmer avec certitude, c'est que la Harran mésopotamienne n'a rien à voir avec la Harran de Sargon II, de Salmanassar III et de Nabounide. Celle-ci n'est autre chose que la ville même d'Assur ou du moins une partie de cette ancienne capitale de l'Assyrie. Avec un peu d'attention, M. S. aurait facilement évité une aussi grave confusion. M. S. revient ensuite à son affirmation toute gratuite d'après laquelle l'antériorité de la lune au soleil serait une croyance accadienne (p. 165-166). Que la ville d'Assur ait été fondée à une période dite du dieu Sin, les mots *çibit Assur* ne peuvent pas l'indiquer, attendu que le verbe *çabatu* ne signifie jamais « fonder ».

Quel était ce dieu Soleil, fils de Sin, adoré à Our? Il est difficile de le dire. En Babylonie il y eut plusieurs de ces dieux. Celui de Larsa portait, dans la période présémitique, le nom de *Kur*(?)-*nigin-gara* « le dieu qui fait le palais (du soleil couchant) ». Les Sémites lui donnèrent le nom de *Shamash* et en firent un de leurs Baalim. Le renom du Samas de Larsa fut éclipsé par le Samas de Sippara, en accadien *Zimbir*, qui, au temps de Sargon Ier, était une ville insignifiante. Sippara est le *Sepharwaïm* biblique, où le duel désigne les deux villes jointes : Sippar de Samas et Sippar d'Anunit

Digitized by Google

qui est la place moderne d'Ambar[1]. Sargon Ier résida dans une ville voisine nommée *Agade*, le sémitique Accad qui a donné son nom à toute la Babylonie. Les hymnes adressés à Samas ont probablement été composés à Sippara. Il sont le produit du dernier âge et représentent l'amalgame des pensées sémitiques et accadiennes. Les Sémites avaient reçu une éducation accadienne et les Accads apprirent la langue de leurs maitres et imitèrent le style sémitique. Nous n'avons plus affaire à Mul-lil, le « seigneur des démons », mais à un Baal suprême qui, pour ses adorateurs, est le seul dieu tout-puissant. Nabounide, adorateur de Mérodach, ne pouvait pas regarder Samas de Sippar du même œil que les vieux poètes accadiens. C'est pourquoi il lui donne des titres moins enthousiastes. M. S. termine par cette remarque : « Rien ne démontre mieux le caractère local de la religion babylonienne que cette différence de conception : de dieu suprême qu'il était autrefois, Samas est maintenant le subordonné de Mérodach, et même du dieu-lune, Sin (p. 166-175) ». Toute cette exposition, j'ai à peine besoin de le dire, reflète les idées personnelles de M. S. et ne suffira pas à convaincre ceux qui ne croient ni au dualisme national des Babyloniens, ni à la possibilité de connaitre l'état religieux de l'époque de Sargon Ier, et encore moins des âges antérieurs. Pour ce qui est de la traduction des textes qui, quoi que dise M. S., sont tous des incantations et non des hymnes proprement dits, je me contenterai d'en fournir un échantillon pris au hasard. Les mots pseudo-accadiens *zi sagne-ne*, que la version populaire rend par *dikâ rishashina*, signifieraient, d'après M. S., les premiers : « They make obeisance of their head (!) » ; les deuxièmes : « Smiting their head ! » Voilà le traducteur sémitique convaincu d'ignorance en accadologie. Malheureusement, les deux rédactions signifient : « l'ensemble de leurs têtes, c'est-à-dire de leurs personnes ». Quant à l'origine étrangère attribuée par lui à ces textes, le contraire est prouvé par une comparaison des plus curieuses. A l'expression assyrienne *hadû u rîshu* « joie et allégresse » correspond l'accadien *hul hul bi*, mot à mot : « joie joie deux ». C'est que le scribe n'ayant pas trouvé à sa disposition un idéogramme convenable pour exprimer la nuance de *rîshu* « allégresse », s'est contenté de mettre deux fois l'idéo-

1) J'ai démontré à plusieurs reprises que le Sepharwaïm biblique était une ville syrienne, située au nord de Damas.

Digitized by Google

gramme *hul* = *hadû* « joie ». L'originalité de la conception sémitique du poème se manifeste ainsi avec la plus grande évidence.

Avec la puissance sémitique, Samas de Sippara finit par absorber les divinités analogues, entre autres le Kittum des Kosséens qui devint son fils. Par une erreur provenant du manque d'indice féminin en accadien, le dieu *Makhir* qui présidait aux songes devint sa fille (p. 175), dit M. S., sans réfléchir que l'emprunt à une langue dénuée de terminaison féminine devait, au contraire, produire le changement d'une déesse en un dieu et non l'inverse. L'auteur va jusqu'à invoquer l'existence du genre dans les langues sémitiques comme prouvant que les déesses de cette race ne sont que les *faces* des dieux mâles, tandis que les déesses accadiennes étaient indépendantes (p. 176-177). La théorie des *faces* repose notoirement sur une traduction erronée de l'expression phénicienne *Tanat Pené-Baal*. « Tanat de Penè-Baal, c'est-à-dire de la ville de *Prosopon* (του θεοῦ), par « face de Baal ». La déesse portait chez les Sémites le titre de *Belat matâti* « dame des pays » ou *Belat-ili* « dame des dieux », mais n'était tout de même, paraît-il, que l'ombre de Samas. Elle fut identifiée avec la déesse accadienne *A* ou *Sirrida* qui personnifiait le disque solaire (! p. 177-179). Une des divinités absorbées par Samas était le dieu Feu, en accadien *Gibil* et *Sawul*. Ce dernier nom ramène M. S. à répéter ses dires au sujet des noms hébreux Saül, David, Samla-Sémélé, etc. (p. 179-182) dont nos lecteurs connaissent déjà la valeur.

Dans l'autre moitié de Sippara, on adorait la déesse *Anunit* qui est issue par erreur (!) du dieu mâle accadien *Anuna* « le maître », savoir du monde inférieur. Pour désigner les génies souterrains, les Sémites, en empruntant ce mot, y ont ajouté un *ki* (!), de là la forme *Anunaki*. Un scribe assyrien parle, par méprise (!), des Anunaki du ciel (p. 183). D'autres penseront probablement que ce scribe devait mieux connaître ses dieux que le sagace assyriologue. Le roi Nabounide lui donne le titre de guerrière et l'appelle sœur de Samas et fille de Sin.En résulte-t-il qu'elle est identique à Ishtar comme le veut M. S. (p. 184)? J'en doute fort.

Le culte d'Anou et d'Istar était installé dès les temps anciens dans la ville d'Erech, que les Assyriens nommaient Arkou et ses fondateurs accadiens *Unuk*. M. S. estime que, dans la Genèse, les patriarches Hénoch et Jared personnifient les villes accadiennes *Unuk* et *Eridou* (p.184-185); de telles fantaisies ne se discutent pas.

Digitized by Google

Les autres comparaisons de noms propres bibliques qui remplissent la note 3, sont du même acabit. L'accadien *Ana* était un dieu ciel et avait le titre de *dingir* « créateur » (p. 186-187). Cette fausse traduction — car *dingir* est un rébus[1] de l'assyrien *digirû* « protecteur » — est pour M. S. la base de sa distinction entre les dieux *créateurs*, qui seraient d'origine accadienne, et les dieux *générateurs* conçus par les Sémites. Le *double* sémitique d'Anou, Anat, se constate jusqu'en Palestine où il y a nombre de villes qui portent le nom de *Bet-Anat* ou *Anatot*. Le nom d'Anou est porté par un indigène de l'Idumée (p. 188). Tout le monde en conclurait l'indépendance des déesses sémitiques de leurs parèdres mâles, mais, M. S. a son parti pris et n'en démordra pas. Dagan était associé à Anou et avait ses temples à Harran (!) et en Philistée (p. 188-189). De l'accadien *Ana*, le ciel visible, les Sémites ont fait Anou, un dieu invisible habitant au plus haut des cieux. Cette transformation eut lieu à Erech et non à Éridou, comme le pense M. Rawlinson. La suprématie d'Erech a placé Anou sur le même rang qu'Ea et Mul-lil, de là une triade. Plus tard s'est formée une triade inférieure : Samas, Sin et Ishtar, qui n'a pas attiré l'esprit babylonien. La seule triade authentique se constate dans le vieux système accadien qui conçut un couple divin de père et de mère à côté de leur fils, le dieu soleil. M. S. revient ensuite à ses assertions relativement à l'Anat sémitique qu'il est inutile de reproduire (p. 190-194).

M. S. parle à la fin de cette conférence de deux autres dieux, savoir Nergal et Raman. Nergal était le dieu de la ville que les Accadiens nommaient *Gudua* et les Sémites *Kouta*, ville célèbre pour sa nécropole. Les sémitisants sont naturellement dans l'erreur en dérivant *Nergal* de la racine *ragal*; pour M. S. ce nom est un composé accadien : *ner-gal* « héros grand »; en sumérien, on prononçait *ner-wal*. Malheureusement, les deux monosyllabes mêmes sont des mots communs à plusieurs langues sémitiques. Mais passons. Nergal, en abrégé Ner, était le souverain de l'Hadès. A l'époque présémitique, il était connu à Kouta sous les moms de *Aria* « fondateur (!) », *Allamu* ou *Almu* « qui sort dans la puissance(!) » et plus fréquemment *u gur* « le coutelas recourbé (the

1) Le calembour *din* (ou *dim*)-*gir* (ou *mer*) signifie « juge de lumière »; il repose sur les mots assyriens *themu* « juge » et *giru* « éclair, lumière ».

Digitized by Google

falchion!) ». Sous ce dernier nom il tendait à différer du dieu des tombeaux pour devenir le champion des dieux. Il était le fils de Mullil et il avait pour épouse la déesse *Laz* dont on ne connaît que le nom. Les hommes sont désignés comme les *bestiaux* de Ner; cela vient de la civilisation agricole des Accadiens (!). L'autorité de Nergal baissa avec l'accroissement de la puissance sémitique en Babylonie (p. 195-199). Pour apprécier ce jugement il suffit de se rappeler que le culte de Nergal s'est conservé chez les Phéniciens jusqu'à l'époque grecque.

Les habitants primitifs de la Babylonie vouaient un culte particulier aux vents. Les mauvais, au nombre de sept, étaient tenus pour des génies malfaisants, en partie à forme de bêtes féroces. Anou était leur roi. Dans la guerre des dieux contre les puissances du chaos, ils luttaient dans les rangs des premiers et paralysaient les forces de Tiamat. Jusqu'à la chute de l'empire assyrien, les quatre vents « dieux de Nipour » étaient adorés en Assyrie (p. 179-200). Cette circonstance, tout à fait parallèle à la haute antiquité du culte des vents chez les Phéniciens, prouvera pour tout le monde, je pense, que ce culte est d'origine purement sémitique. Encore plus inexact est ce que M. S. dit au sujet du vent de l'ouest auquel il donne le nom prétendu accadien *mâtu* et qui n'est que le mot assyrien *martu* « pays de la mer, ouest ». Le titre de seigneur et dame des montagnes que les inscriptions de Telloh donnent à Martu et à son épouse fait bien allusion aux montagnes de la Syrie et non à celles de la Susiane, comme l'affirme M. S. (p. 200-202). Le roi de Telloh n'a jamais possédé la Susiane, et, de plus, la Susiane est située à l'est de la Babylonie.

L'autre divinité accadienne est *Mer* « le brillant » adoré dans la ville de Mourou et dieu de l'air. Les Sémites babyloniens ont traduit ce nom par *Ramanu* « l'exalté » et les Massorètes de la Bible en ont fait *Rimmon* « la grenade » (p. 202-203). L'inexactitude de ces assertions saute aux yeux. L'épithète *mer* est issue de l'assyrien *ameru* « brillant »; *Ramanu* est le nom sémitique ordinaire du dieu, et la coïncidence de la forme hébraïque Rimmon avec le mot signifiant « grenade » est purement fortuite. De plus, *mer* ou *gir* exprime idéographiquement l'autre épithète du même dieu, *Barqu* « l'éclair », mot à mot : « le brillant ».

M. S. revient pour la quatrième fois sur Hadad, Didon et Salomon, etc., et remarque enfin que Raman était un dieu local de la

Digitized by Google

Babylonie (p. 203-205). Le sens de cette qualité nous échappe d'autant plus que le dieu dont il s'agit était connu aussi bien en Phénicie qu'en Arabie. Cependant M. S. tient beaucoup à ce trait, car il établit une distinction primordiale entre le dieu de l'air et le dieu du vent. La combinaison de ces dieux donna lieu à ce phénomène que *Mer* absorba toutes les divinités des vents adorées dans la religion antérieure, tandis que les divinités bienfaisantes de l'air s'incorporaient dans le sémitique Raman. De cette façon, les dieux supérieurs étaient regardés comme foncièrement bons, mais ayant à leur disposition une armée de génies méchants comme ministres de leur colère. M. S. cherche à établir l'indépendance primitive de ces démons à l'aide de trois textes prétendus accadiens, qui débordent pourtant d'expressions sémitiques (p. 206-208). En vérité la méchanceté des démons n'est pas absolue et les mêmes textes accadiens mentionnent aussi de bons démons.

Dans leur développement graduel en Rimmon sémitique, les esprits de l'air subirent un changement de parenté. *Mâtu* qui, comme les autres dieux du vent, était fils d'Ea à Éridou, devint chez les Sémites le fils d'Anou, dieu du ciel et successeur de l'accadien *Ana*. Sans la forte influence non-sémitique, Meru eût dû se transformer en divinité solaire. Son épouse accadienne se nommait *Sala* « la compatissante ». Comme on lui donne le titre de « Dame de la Montagne », M. S. en conclut qu'elle était aussi l'épouse du soleil; et ayant trouvé une tablette où elle figure comme l'épouse de Mérodach, il se croit autorisé à l'identifier avec Çarpanit. Mais on trouve aussi Sala épouse de Mul-lil; que faut-il en conclure? Probablement ceci que Sala est une simple épithète qui peut être appliquée à plusieurs déesses. M. S. l'identifie encore à *Gubara* « la flamme du feu (!) » associée à l'énigmatique *Mâtu*. Cette déesse aurait personnifié l'étoile du soir et du matin ou encore la déesse des trésors cachés et enfin la déesse à la main de cuivre. En cette dernière qualité, elle est la femme du beau dieu solaire d'Éridou, Tammouz (p. 209-212). Faisons remarquer que dans le texte cité par M. S., elle apparaît avec l'épithète « Sala au siège (?) d'or ». En Syrie, son époux Rimmon devint naturellement(!) un dieu solaire et sa mort fut pleurée dans la plaine de Jézreel, de même que la mort de son sosie Tammouz fut pleurée par les femmes de Phénicie et de Jérusalem (p. 212).

Je ne saurais dire où l'auteur a trouvé une mention de la céré-

Digitized by Google

monie funèbre des Syriens en commémoration de la mort de Rimmon.

La récapitulation de ce chapitre peut se résumer en quelques mots. L'adoption par les Sémites de la religion accadienne a changé les *dingirene* ou dieux créateurs en dieux générateurs. Le dieu-ciel est devenu un Baal. M. S. compare l'état de la Babylonie à celui de l'Égypte, tous deux ont été envahis par les Sémites. Les Hyksos assimilèrent leur Baal Sutekh à l'égyptien Set et adoptèrent les divinités du panthéon égyptien. En Babylonie de même, Sargon Ier fit exécuter la compilation des ouvrages accadiens traitant d'astrologie et d'augures terrestres. Mais tandis que les Égyptiens, grâce au concours des Nubiens du sud, réussirent à chasser les Sémites du pays du nord dont ceux-ci s'étaient emparés, les Babyloniens du sud n'eurent jamais ce bonheur (« the older populations of the southern Babylonia was never so fortunate »). M. S. sait même de quelle manière s'y prirent les Shylocks préhistoriques pour s'emparer de la malheureuse Accadie. Ils y sont venus à la fois comme trafiquants et comme guerriers. Le nord, avec les villes de Babel, d'Erech, d'Accad, se rendit le premier, puis vint le tour de Calneh qui fut détaché du sud. Enfin, la ville sacrée d'Éridou, siège immémorial de la culture intellectuelle des Chaldéens, devint également sémitique et les monarques de la Babylonie prirent le titre de rois de Sumer et d'Accad (p. 213-214). Je me permettrai de faire remarquer que ces rois sémitiques ont oublié de mettre dans leur titre officiel le nom de la nation conquérante à laquelle ils appartenaient eux-mêmes. Une telle preuve d'abnégation de la part des féroces Sémites aurait du être expliquée par M. Sayce.

Inutile de s'arrêter encore une fois aux innombrables redites qui suivent. Notons cependant quelques points nouveaux. Arsurnaçirpal parle de soixante-cinq mille dieux du ciel et de la terre. En dehors des divinités indigènes ou étrangères, il y en avait une quantité qui devaient leur existence aux *erreurs linguistiques ou littéraires des Sémites* (!). Le ciel était peuplé de trois cents et la terre de six cents esprits. La plupart des divinités secondaires nous sont inconnues. Elles formaient l'armée du ciel et de la terre. Les temples des dieux supérieurs contenaient les images de ces dieux subalternes. Ibn Wahshiya mentionne l'assemblée des images des planètes dans un temple pour pleurer sur Tammouz. Ces détails sont probablement empruntés au temple de la Mecque. Dans les temples

Digitized by Google

assyro-babyloniens on plaçait les dieux des peuples conquis, entre autres les Khaldis des Arméniaques. Le polythéisme démocratique des temps anciens est devenu impérial. Combien de temps Anou et Ea, Samas et Sin ont pu partager avec Mérodach les suprêmes honneurs du culte officiel, on ne saurait le dire; ce qui est certain, le cylindre de Cyrus le prouve, c'est que Mérodach demeura toujours un Baal suprême, mais n'aurait jamais pu devenir un dieu suprême (p. 215-220).

V

La quatrième conférence porte un double titre : *Tammouz et Ishtar*; *Prométhée et totémisme.* Parmi les poèmes mythologiques venus à nous sous une forme sémitique, bien que le fond en soit d'origine accadienne, est celui qui raconte la descente d'Ishtar aux Enfers afin de faire revivre son fiancé Tammouz, le jeune et beau dieu-soleil tué par la main cruelle de la nuit et de l'hiver. Après avoir cité le texte entier du poème (p. 221-227) M. S. rappelle le culte d'Adonis et de Tammouz en Phénicie et en Grèce et revient à son affirmation relative à l'identité de Hadad-Rimmon avec Tammouz (p. 127), ce que je conteste absolument. Le passage de Zacharie XII, 11 qui parle des lamentations de Hadad-Rimmon dans la vallée de Magiddo, ne peut faire allusion à une cérémonie païenne. Les autres passages des prophètes sont encore moins probants. Que le cri lugubre grec *Ailinos* soit le phénicien *ai-lenu* « Alas for us », cela n'est qu'une légère conjecture : on s'attend à *Oilinos*, puisque l'interjection de douleur est dans les langues sémitiques, non *aï*, mais *oï* ou *waï*. M. S. sait aussi qu'Astarté de Byblos avait à son service des prêtres eunuques ou *Galli* (p. 227-229). Après la chute de la XXVI^e^ dynastie égyptienne, le culte d'Adonis s'étant confondu avec celui d'Osiris, on fit succéder une fête joyeuse aux lamentations. Le poète babylonien ne connait pas évidemment (!) une telle fête; néanmoins, en Babylonie même, des jours de joie devaient terminer les rites du deuil public. Quand Macrobe affirme que *Adad* signifie *unique*, cela implique que le dieu Hadad dont on célébrait la fête après la moisson d'automne est identique à Adonis (p. 230-232). La conclusion tombe malheureusement à faux, car l'interprétation de *Adad* ne tient pas debout; le nom divin n'est pas *'hadhad* « un-un » comme il le

Digitized by Google

croyait peut-être, mais dérive d'une racine *hdd* qui ne comporte aucune idée d'unité. L'histoire de Tammouz n'était pas d'invention sémitique (naturellement !). Le nom assyro-babylonien n'est pas, en tout cas (« at all events ») Tammouz, mais *Douzou*, de l'accadien *Dumu-zi* ou *Duwu-zi* « le fils de la vie ». Les Sémites interprétèrent ce nom à tort par *liblibbu* « descendant (offspring) » ; en réalité, il est abrégé de *Dumu-zi-apzu* « fils de l'esprit de l'Océan », c'est-à-dire d'Ea. Le culte de *Tammouz* a été introduit en Palestine et dans l'île de Chypre par les Accadiens. En Phénicie, le nom et l'histoire de ce dieu ont dû venir dans ce temps reculé où l'on chuchotait (« had been whispered ») que *Cronos* ou *Ea* avait pris son fils unique *Ieoûd* et, après l'avoir revêtu de la robe royale, l'avait sacrifié sur un autel dans une saison de détresse. Dans les diverses contrées de la Grèce, Tammouz devint Theias ou Thoas, Kinyras. Celui-ci, ainsi que son fils Adonis portent aussi le nom de *Gingras*, dans lequel il n'est pas difficile de reconnaître le vieil équivalent accadien d'Ishtar, *Gingira* ou *Gingiri* « la créatrice ». Ceux qui voudraient voir dans Caïn et Abel les représentants de divinités élémentaires, inclineraient à les déclarer les dieux Adar et Tammouz de la foi chaldéenne (p. 233-236). On voit par ce long résumé que pour M. S. rien n'est difficile dans cette préhistoire asiatico-hellénique, où personne ne voit goutte. Malheureusement, tous ces échafaudages reposent sur des bases fragiles. Les observations suivantes suffiront à les faire écrouler. Le nom babylonien écrit *du-uzu* ou *du'-uzu* doit se lire *Tumuzu* ou *Tum'uzu*, ce qui donne une forme identique au sémitique Tammouz. Les formes pseudo-accadiennes sont de simples rébus idéographiques. Du reste, l'accadien *dumu-zi-apzu* englobe lui-même trois mots assyro-sémitiques : *dumu* = *damu* « fils », *zi*, phonème tiré de *zihu* « esprit » et *apzu*, variante intentionnelle de l'assyrien *apsu* (racine *aphês* « être vide ») « abîme ». Puis, l'accadien *Dumuzi* n'aurait jamais pu donner *Tammouz* ni *Thoas*, mais tout au plus *Dammouz* et *Doas*. M. S. a aussi tort d'identifier le phénicien *Ieoûd* avec l'assyrien *edu*, c'est plutôt l'hébreu *iahîd* « fils unique ». Enfin, la traduction de *Gingira* par « créatrice » est aussi fantaisiste que son rapprochement entre ce phonème et le grec *Gingra* qui désigne une espèce de flûte.

Étant décidément entré dans la voie des conjectures à casse-cou, M. S. ne s'arrêtera plus et nous devons nous préparer à entendre

Digitized by Google

des nouveautés d'un genre inattendu. Le culte de Tammouz a été transporté d'Éridou à Accad au temps de Sargon Ier et a eu pour conséquence la fusion des dieux et des déesses solaires des deux villes. Antérieurement il habitait « le jardin d'Édin ou d'Éden » près d'Éridou. La description d'un hymne « bilingue » parlant d'un cèdre qui sert de siège au dieu, rappelle le célèbre *Ygg-drasil*, l'arbre universel de la mythologie du Nord, arbre dont les racines plongeaient dans le royaume des morts, tandis que ses branches atteignaient Asgard, le ciel des dieux (p. 237-240). Voilà les Accadiens dans l'extrême Nord de l'Europe, et l'on regrette que le savant préhistorien n'ait pas voulu faire un pas de plus pour constater les restes de cette grande civilisation chez les peuples frères, les Lapons, les Finnois et les Samoyèdes. Mais poursuivons notre analyse. Le cèdre primitif fut ensuite confondu avec le palmier et devint en même tempe un arbre de la vie et un arbre de la science (p. 241-242), Dans sa marche vers le nord, Tammouz d'Éridou devint *Nin-Girsu*, le patron des plantes maraîchères, à Telloh. M. S. a oublié que *girsu* est l'hébreu *geres* et l'araméen *gersa* « plante fraiche », et que le soi-disant accadien *mer-si* « couronne cornue » n'est qu'un rébus. Chose plus curieuse, l'hymne qui parle de Tammouz comme d'un berger est rédigé d'après M. S. dans un langage artificiel où « l'accadien est sémitisé et le sémitique est accadisé » (p. 245). Il va sans dire que les mots qu'il affirme avoir été empruntés aux Accads sont d'origine purement sémitiques et sont usités dans plusieurs langues de cette famille.

A Érech, on racontait une histoire différente au sujet de Tammouz et d'Ishtar. Là, la déesse était elle-même la meurtrière de son amant. L'auteur de l'épopée de *Ghisdhubar* mentionne brièvement le deuil annuel de la déesse sur le fiancé de sa jeunesse. Ensuite, il parle d'autres victimes de la déesse. Celle-ci a aimé successivement un aigle, un lion, un cheval, un berger, un jardinier, et tous ont péri par ses violences. D'après M. S., l'Ishtar amoureuse et morale ne peut pas être la même que l'Ishtar guerrière et coquine. Il assigne donc la première aux Sémites et la seconde aux Accadiens, chez lesquels elle était une déesse de la terre, dont le fiancé à Éridou n'était autre que sa mère, *Dav-Kina*. Cela expliquerait pourquoi dans le mythe grec la mère de Tammouz était aussi sa sœur (p. 246-251). Il affirme également que la superstructure sémitique suppose un fond non sémitique. Le culte d'Ishtar ne se trouve pas,

Digitized by Google

dit-il, chez les Arabes. M. S. est bien heureux de connaître l'Arabie préhistorique pour y constater l'absence de cette déesse chez les nomades de l'Arabie centrale. Si les Sabéens connaissent *Athtar*, c'est grâce à leur commerce babylonien qui leur a aussi donné le dieu Sin, mais l'intérieur de l'Arabie n'a jamais connu Ishtar dont le nom n'a point d'étymologie sémitique. C'est donc un mot accadien et la preuve, c'est qu'il est dépourvue de la désinence du féminin propre aux déesses authentiquement sémitiques[1]. Plus tard, on lui a ajouté cette terminaison quand elle désignait une idée générale, mais comme nom propre elle est restée sans désinence et étrangère à la grammaire sémitique (p. 252-253). M. S. semble oublier que la déesse était en phénicien et en hébreu toujours *Ashtoret* avec la désinence du genre féminin, et de plus, que la forme hébréo-phénicienne et même celle des Araméens et des Sabéens est linguistiquement plus primitive que la forme assyrienne qui a perdu l'*aïn* initial. Ce fait établi, la théorie de l'auteur s'écroule de fond en comble. S'il y a emprunt de peuple à peuple en ce qui concerne cette déesse, les Assyriens seront les emprunteurs et les autres Sémites les prêteurs. Ni la combinaison mal comprise *Ashtor-Kemosh* de l'inscription de Mesha, ni l'androgynisme parfois mentionné de cette déesse, ni enfin le caractère indépendant qui la distingue, n'attestent le moins du monde son origine exotique (p. 254-255). Contrairement à ce qu'affirme M. *S.* (p. 255-257), l'Astarté phénicienne n'est jamais tombée au rang d'une simple abstraction. Elle a toujours figuré comme une déesse personnelle, aussi bien sous le nom d'Ashtoret que sous son épithète *Ashéra* « la sainte ». Il est probable que la Bible ignore une déesse lunaire *Ashtoret-Karnaïm* (p. 256), « Ashtoret of the double corne »[2]; c'est ce qu'on appelle « prendre le Pirée pour un homme. » Une ville du Basan portait deux noms : *'Ashtarot* et *Karnaïm*, d'où la combinaison *'Ashterot-Karnaïm*, au sujet de laquelle M. S. n'hésite pas à accuser les massorètes d'ignorance (note). Enfin, ne négligeons

1) A ce compte les mots hébreux *em* « mère », *rahel* « brebis », *ereç* « terre », *eben* « pierre », *shemesh* « soleil », *esh* « feu » et tant d'autres qui manquent de l'indice grammatical du genre féminin devraient eux aussi être empruntés aux Accads.

2) J'ai moi-même partagé pendant longtemps cette interprétation traditionnelle mais foncièrement inexacte.

Digitized by Google

pas de faire une remarque des plus curieuses. Après avoir si longtemps insisté sur l'origine accadienne d'Ishtar, M. S. est finalement forcé d'avouer son impuissance à proposer une étymologie tirée de cette langue (p. 257). Rien ne caractérise mieux la nature arbitraire de ses affirmations. Une mauvaise traduction du mot *ikabbatû* lui fait affirmer que, pendant la révolte des sept génies contre les dieux, Ishtar trempait dans le complot (p. 257-258). Le texte dit au contraire que la déesse ayant quitté sa place par peur, s'établit momentanément dans la demeure sainte d'Annou, et là, ils surveillaient tous deux le royaume du ciel (*ana sharrût shamê ikkabatû*).

Ishtar personifiait l'étoile du soir comme l'étoile du matin. Quelques textes la tiennent pour l'épouse d'Anou. Un nom accadien *dil-bat* « annoncer (p. 259-260) » n'existe pas ; c'est l'assyrien *rubat* = phén. *rabat* « grande, déesse ». L'identité d'Ishtar et de *Nana* à Erech (p. 260-262) et ses rapports avec d'autres déesses, comme Bahu, Gula etc. (p. 263-266) demeurent des plus obscurs, ainsi que la vraie nature de son culte, dégénéré plus tard en prostitution sacrée dans l'Asie occidentale. En Babylonie même, et avant la domination perse, elle portait le titre chaste de « grande mère, qui a engendré l'humanité. Le titre de « vierge » ne se trouve pas dans l'hymme à Ishtar (p. 267-270) ; *ardatu* signifie « dame » et non « vierge ». En Assyrie, Ishtar était la déesse guerrière par excellence (p. 270-277).

Nous arrivons maintenant à la partie qui traite du *totémisme* accadien (p. 277-314). Ce mot, qui exprime la croyance à une origine animale qui se trouve chez certains peuples, est déplacé quand on parle des Accads qui croyaient à la création. En réalité, il s'agit de l'idée de se figurer les dieux sous forme d'animaux, de la *zoolâtrie*. Le culte de certaines bêtes a certainement existé chez tous les peuples anciens et je ne vois pas pourquoi M. S. en exempte les Sémites de Babylonie. Mais une autre question est celle de savoir si *tous* les animaux qui symbolisaient les suprêmes divinités babyloniennes étaient primitivement ces divinités mêmes. M. S. me semble aller trop loin dans l'affirmative. Quoi qu'il dise (p. 279), dans l'amour d'Ishtar pour l'aigle, le cheval et le lion, il n'y a pas la moindre note sexuelle. De même, quand *Ea*, le dieu de la civilisation et de la science, est censé être sorti du golfe Persique sous forme de poisson, il ne faut pas imaginer qu'il était en réalité un

Digitized by Google

poisson. C'est une métamorphose momentanée, et la preuve, c'est que pour la plupart du temps les poètes le comparent à une gazelle ou antilope.

Ailleurs, la gazelle désigne d'autres dieux. Faut-il en conclure, comme le fait M. S., que la gazelle était anciennement tenue pour une divinité ? Nullement. C'est plutôt le fait d'un jeu d'homophonie entre *ilu* « dieu » et *aalu* « antilope », jeu qui, il va sans dire, n'est possible qu'en sémitique. De même, le phonème *uz* « chèvre (p. 285) » vient de *enzu* = héb *ézz*. Quand Adar est dit « seigneur du sanglier », cela ne prouve pas qu'il était lui-même un sanglier. Une erreur ancienne ravivée par M. S., c'est que les Sémites avaient une antipathie pour le chien (287-289). Le nom phénicien *Kalb-elim* « chien du dieu » suffit pour en faire justice. Dans un hymne purement sémitique, il est mention du « Chien » qui fait entrer la pureté ou la prospérité dans la maison (*iln Kalbu musherib damqâti*). M. S. se garde bien de citer ces faits qui contredisent son antisémitisme. Je passe rapidement sur les assertions relatives à l'astronomie accadienne que je suis incapable de contrôler (p. 290-293). Je n'en relèverai qu'un seul point. La nomenclature des signes du zodiaque étant d'invention accadienne, les noms et l'ordonnance des mois qui leur correspondent sont naturellement de la même origine ; or, comme le premier des mois accadiens, loin de répondre au signe *Aries*, répond à celui de *Taurus*, puisqu'il porte le nom de *gud si-di* « le taureau de direction (*directing Bull*) » il s'ensuit que l'invention présémitique a eu lieu à une époque où l'équinoxe vernal coïncidait avec l'entrée du soleil dans le signe *Taurus*, c'est-à-dire antérieurement au XXVI^e^ siècle avant l'ère vulgaire. Par malheur, le phonème *gud* équivaut ici non à « bœuf » ou « taureau », mais à *naphar* « totalité », le premier mois étant celui qui conduit ou dirige tous les autres mois. La base soustraite, la théorie édifiée dessus ne tient plus debout. M. S. met d'ailleurs trop souvent de côté le sens figuré de l'épithète « taureau » ; et quand Mérodach (?) est censé être le taureau du dieu-oiseau *Zou*, il ne faut pas en conclure que l'auteur sémitique avait oublié l'origine animale de ce dieu (p. 295).

Le mythe de Zou sert de point de départ à des comparaisons pour le moins très spécieuses. L'un des fils de Bel se révolte contre son père et veut usurper sa couronne. Bel, indigné, se concerte avec ses frères et Anou invite successivement ses fils Raman et Nébo à tuer

Digitized by Google

le rebelle. Ceux-ci trouvent la peine trop forte et on se contente de l'exiler dans une montagne éloignée, sous la forme d'un oiseau de l'orage. D'après M. S., ce serait le type de la voix de Iahwé dans le tonnerre, du démon de Socrate, du *Bath-qôl* des rabbins et de plusieurs divinités babyloniennes (p. 302). A la voix se rattache l'idée du nom dont l'importance est très grande chez les peuples sémitiques, où « nom » signifie en même temps « essence, personnalité » (p. 302-305); on ne s'explique donc pas pourquoi M. S. attribue cette conception aux Accadiens (p. 302). Par contre, M. S. reconnaît aux Assyriens la paternité de la déesse pseudo-accadienne *Mami*, issue de l'assyrien *Mamit* « serment, anathème », qu'il compare à tort, suivant moi, au *Fatum* des peuples gréco-latins (p. 306-309). Après un retour sur Nergal et Namtar, le démon des fléaux (*plague-demon*), M. S. termine en affirmant une divergence inconciliable entre la croyance accadienne dépourvue de conscience du péché et la conception morale des Sémites (p. 310-314). J'ai déjà dit plus haut que ce dualisme religieux ne trouve aucun appui dans les textes et qu'il est aussi chimérique que le dualisme ethnographique et linguistique dont les accadistes gratifient la Babylonie.

VI

Cinquième conférence : *Les livres sacrés de la Chaldée* (p. 315-366). L'aperçu sur la littérature religieuse des Assyro-babyloniens aurait dû suivre immédiatement la première conférence qui constitue l'introduction générale. Grâce à la négligence de tout ordre rationnel, ce chapitre forme actuellement une sorte de bloc erratique qui, non seulement reste isolé dans le milieu où il se trouve, mais augmente désagréablement le nombre déjà trop considérable des obstacles qui empêchent de suivre la voie tracée par l'auteur. A la position mal équilibrée de l'ensemble répond malheureusement un décousu de rédaction ainsi qu'une accumulation de redites flottantes et de sujets hors cadre qui ne semblent avoir d'autre but que celui de faire longueur. Aussi je n'en donnerai qu'une analyse très rapide. M. S., après le regretté Lenormant, admet deux sortes de livres sacrés, savoir : les textes magiques et les hymnes, formant ce que celui-ci a nommé le Véda babylonien. Les premiers sont d'origine accadienne, les dernières sont dues

Digitized by Google

aux Sémites. Cependant, la question est plus complexe qu'on ne l'imaginait alors. Les incantations sont souvent mêlées aux hymnes ; c'est aussi le cas des recettes médicales ou des rites cérémoniels. On peut en conclure que plusieurs textes magiques ou rituels sont plus récents que certains hymnes. En deuxième lieu, non seulement les hymnes, mais même les textes magiques, sont parfois rédigés en sémitique seul, sans la moindre trace d'un original accadien. Un des hymnes au Soleil commence par des sentiments profonds et exaltés sur la divinité et se termine par une incantation pleine d'un non-sens obscur et d'une rabaissante superstition. Il en ressort l'impossibilité de prouver l'âge relatif des deux documents (p. 315-322). Ces considérations sont certainement très sages et tout le monde en conclura que la distinction établie par Lenormant entre la magie et le déisme est mal fondée, mais alors l'accadisme aurait disparu du même coup. Il faut chercher d'autres explications afin de ne point avouer qu'on s'était trompé.

Cet effort de conserver la tradition erronée relativement au caractère linguistique de l'accadien est d'autant plus étonnant que les accadistes actuels me concèdent déjà ce fait important, démontré pour la première fois dans mes écrits, que les textes soi-disant accadiens. — M. S. dit euphémistiquement « un bon nombre (a good many) de ces textes » — ont été rédigés par des Sémites. Pour échapper à une preuve aussi évidente, quelques accadistes, et tout spécialement M. S., recourent à un subterfuge vraiment indigne de savants aussi sagaces et qui les entraine à émettre des affirmations purement arbitraires. On nous dit sans broncher que l'influence de l'accadien sur les langues sémitiques peut même s'être exercée antérieurement à la séparation de la famille de Sem (p. 323-324) ; que, en ce qui concerne la Babylonie en particulier, on y écrivait un accadien mêlé de sémitique, un accadien monacal rappelant le latin des moines du moyen âge, dès le règne de Sargon Ier, vers 4000 ans avant notre ère (p. 324). Tout en avouant leur impuissance à distinguer une pièce accadienne *pure* d'une pièce écrite en un accadien *monacal*, ils affirment contre toute évidence que les inscriptions de Tel-loh, ainsi que les textes magiques, appartiennent à l'époque présémitique, en invoquant non point la pureté de l'idiome, ce qui serait capital si c'était vrai, mais des prétendues distinctions dans les idées religieuses, distinctions dont la pédanterie et l'arbitraire dépassent toutes les limites. Les incantations, les

Digitized by Google

exorcismes, les invocations des esprits dénués de moralité, en un mot, les textes qui réfléchissent l'animisme seraient par cela seul d'origine accadienne (p. 325-332). Mais tous les clichés pseudo-philosophiques sur le progrès et le développement de la pensée religieuse (p. 333-335), ne peuvent ébranler en quoi que ce soit le fait positif et tangible que j'ai déjà relevé plus haut, savoir que la rédaction des textes réputés présémitiques révèle le même génie linguistique que ceux dont le sémitisme est généralement reconnu. Donc, si développement il y a, il s'est réalisé au milieu d'une seule race, celle des Sémites. Ceci dit, je me dispenserai d'analyser la plus grande partie du chapitre (p. 336-358) qui ne contient malheureusement aucune idée neuve, mais se compose d'extraits plus ou moins transformes des conférences précédentes, à l'exception peut-être de cette phrase caractéristique : *Le Sémite était assis aux pieds de son Gamaliel accadien* (p. 345), qui atteint la sublimité évangélique. Pour les personnes dépourvues de clairvoyance *préhistorique*, la littérature sacrée des Babyloniens consistait en incantations magiques, en prières liturgiques ou hymnes auxquels appartiennent les psaumes de pénitence, en prescriptions rituelles et finalement en légendes sacrées d'une nature épique. L'exposé analytique de ces divers écrits aurait fourni matière à une conférence intéressante et en tout cas plus utile que celle qui est bourrée d'hypothèses préhistoriques.

Au sujet des croyances eschatologiques, M. S. admet également une différence entre les deux races. Les incantations et les hymnes mi-magiques d'Eridou ne montrent pas trace d'une pensée d'un monde au delà. On n'y rencontre pas non plus le culte des ancêtres. A Nipour, on imaginait le monde des esprits à l'intérieur de la terre. Les deux croyances s'étant amalgamées, on faisait habiter Mul-lil dans le monde d'en haut avec Ea et son fils Merodach, le dieu de la lumière, mais la demeure des esprits restait au-dessous de la demeure des dieux. Les Sémites et surtout les Assyriens ont créé « la montagne du monde », une sorte d'Olympe situé au nord ; là se trouvait aussi bien l'Hadès que le Paradis (p. 358-363). L'introduction d'un Olympe, et plus encore l'addition du dieu du ciel d'Erech, ont provoqué une distinction entre le ciel visible habité par les divinités de la lumière et le ciel d'Anou, la région la plus reculée du monde. L'Hadès babylonien est resté néanmoins le pays de l'oubli et des ombres, comme l'Hades des poésies homériques.

Digitized by Google

Une idée plus noble fut inaugurée par l'épopée de Gisdhubar, où l'esprit d'Ea-bani monte au ciel sous la forme d'un nuage de poussière. Ce sort, réservé d'abord aux demi dieux, fut étendu petit à petit aux héros purement humains. Alors, la « Montagne du monde » fut transportée dans le ciel visible et de là au ciel d'Anou, et la doctrine de l'immortalité de l'âme, accompagnée de l'idée de peine et de récompense, devint une croyance générale. Les Assyriens souhaitaient à leurs rois non seulement une longue vie terrestre, mais aussi la vie dans le « ciel d'argent » (p. 358-366). En théorie, ce développement de l'idée eschatologique est assez acceptable, mais je doute fort que l'on puisse jamais prouver par le menu les changements ethnographigues et géographiques supposés par M. Sayce. Fait important à noter : l'auteur abandonne sur ce point l'opinion de ceux qui reniaient aux Sémites la notion de l'immortalité de l'âme. Là-dessus au moins M. S. adopte les conclusions de mes recherches et de mes contestations.

VII

Sixième conférence : *Cosmogonie et astrologie.* Aux époques les plus anciennes, les spéculations des Babyloniens sur l'origine du monde étaient d'ordre théologique. Les éléments étaient considérés comme des divinités s'étant produites elles-mêmes, ou bien comme ayant été formées par des puissances supérieures. Au cours des siècles, cette conception théologique est devenue mythologique. Les éléments cessèrent d'être divins, mais ils représentèrent et symbolisèrent des êtres divins dont les actions avaient produit l'ordre existant de la nature. La conception mythologique, à son tour, donna carrière à un autre système qui voit dans les éléments une matière créée, née ou moulée par les dieux. Enfin il surgit des écoles philosophiques qui tâchèrent de trouver dans la matière même la cause originale de toutes choses, sans excepter les dieux, bien qu'elles eussent soin de voiler le matérialisme de leurs vues sous un symbolisme mythologique (p. 367). On ne peut mieux parler, ni mieux tracer le développement de la philosophie grecque aboutissant à Epicure ; en Babylonie le moyen de constater une telle marche nous fait entièrement défaut. Des trois points de repère énumérés, il nous manque le premier, l'animisme incohé-

Digitized by Google

rent, et le troisième, le matérialisme symbolique. Tous les textes babyloniens connus, contiennent des idées mythologiques et rien d'autres, c'est dire qu'on serait heureux de savoir dans quelle source inaccessible l'auteur a puisé tant d'intéressants renseignements et entre autres ceux relatifs à la distinction si tranchée entre la théorie de création émanée d'Accad et la théorie de génération émise par les Sémites, distinction à laquelle il revient de nouveau (p. 367-368) sans y apporter autre chose qu'une simple affirmation.

Ce qui suit aurait également besoin de confirmation. Je doute fort que le récit de Bérose relativement aux monstres chimériques du Chaos primordial soit à rapprocher du texte de Kouta qui parle de monstres ayant habité la terre avant les hommes et détruits par Nergal (p. 369-373), ce texte, on ne sait pourquoi, serait de l'époque de Khammuragash (? p. 373-374). Aussi le prétendu sumérien *ap-zu* « abîme », n'est qu'un jeu de mot sur l'assyro-hébraïque *apsu, ephes* « le vide, la fin », M. S. n'aurait dû l'oublier (p. 374). Les phonèmes du ciel, *zigarum zikara* (p. 374-375) viennent tous de *zakaru* « être haut, élevé ». *Zikum* désigne à la fois le ciel et la terre, c'est l'air limpide qui remplit tout l'espace, de *zaku* « être clair, limpide ». L'étymologie de l'auteur qui y voit le mot sumérien *zi* « esprit » ignore à dessein tous les progrès accomplis en assyriologie. Une insouciance autrement grave se fait jour à propos de Baou, déesse que les Sémites n'auraient identifiée à *Zikum* qu'après l'âge des *Patesi* de Zerghul ou *Shirburla* (p. 376). Or, M. S. n'a pas vu que le nom de *Bau* écrit phonétiquement exprimé plusieurs fois dans les inscriptions de *Gu-de-a,* ce qui établit sans contestation possible l'antériorité des croyances sémitiques à l'époque en question. Chose curieuse, M. S. pousse l'arbitraire jusqu'à prétendre que l'identification faite par les Babyloniens repose sur une méconnaissance complète (total misconception) du vrai caractère de Baou (p. 377) ! Après de nombreux *distinguo* entre les idées pré-sémitiques et les idées sémitiques, M. S. fait cette étonnante découverte que le mythe du combat primordial de Mérodach contre Tiamat représente la solution de l'origine du mal (p. 378-384) ; à ce compte, la légende grecque du combat des dieux contre les Titans aurait le même but ! Je ne mentionne que pour mémoire l'étrange commentaire du récit babylonien de la création, qui serait l'expression d'un matérialisme philosophique, et dont le dieu cosmogonique *Lakhmu* aurait prêté son nom au

Digitized by Google

Philistin *Lakhmi* et à la ville palestinienne *Bet-Lakhem* ou Bethlehem (p. 385-388). Ce Lakhama paraît même, M. S. l'affirme positivement, avoir pris la place de Tiamat dans le système philosophique de la cosmologie postérieure. Cela résulterait des quelques mots *zir Lakhama anir* « j'ai détruit la race de Lakhama » mis dans la bouche d'un dieu (p. 389-390); M. S. néglige ici deux faits préalables : le verbe *nâru* signifie « subjuguer, vaincre » et non « détruire » ; le dieu qui parle de la sorte a toutes chances d'être Tiamat ou son époux *Kingu* qui étaient vainqueurs avant l'intervention de Mérodach.

Les pages 390-395 répètent des considérations connues par d'autres conférences ou exposent des hypothèses sur l'ordre primitif des tablettes de la création. La partie qui suit est plus importante : elle traite de l'astrolâtrie babylonienne, communément appelée « sabisme ». On avait depuis longtemps supposé que la religion ancienne des peuples sémitiques consistait dans l'adoration des corps célestes. La littérature cunéiforme a confirmé ce sentiment. La Babylonie — pré-sémitique bien entendue — a été le berceau des observations astronomiques. Bien avant l'érection des tours élevées ou *Zigurrât* où stationnaient les astronomes royaux et faisaient des rapports au roi, la plupart des groupes d'étoiles étaient déjà nommés, le calendrier était formé et les éclipses lunaires et solaires, notés et enregistrés. La division du Zodiaque en douze kasbous ou doubles heures prit existence. Les noms donnés aux constellations remontent à l'âge *totémistique* de la foi accadienne. L'astérisme dans lequel le soleil entrait alors au printemps n'était pas *Aries*, mais *Taurus* (de 4700-2500 avant J.-C.). Le cercle zodiacal a été inventé environ mille ans avant la naissance de Sargon d'Accad, le premier roi sémite. La tradition attribue à ce roi la compilation de l'ouvrage classique sur l'astronomie et l'astrologie babyloniennes, surnommé « les observations de Bel ». L'édition de l'ouvrage a été faite plus tard et des interpolations y ont été ajoutées. L'astrologie soi-disant scientifique est une invention des Sémiti lesquels n'ont aucun droit aux notions rudimentaires de l'astronomie. Dans l'astro-théologie élaborée, les étoiles sont devenues les symboles des dieux officiels. Nergal, par exemple, sous ses deux noms *Sar-nerra* et *Sulim-ta-ea* a été identifié avec Jupiter et Mars, et Orion est devenu Tammuz. Le vieux sorcier sumérien a été remplacé par le prêtre. A côté de ce système de

Digitized by Google

théologie, fabriqué par la *ruse* « cunningly-devised », l'ancien culte des astres se conserva dans le peuple et un scribe assyrien de la fin de l'empire recommande au roi de faire des sacrifices devant les astres, devant Assur, devant Mérodach. La mention des astres avant les dieux suprêmes de l'Assyrie et de la Babylonie, suffit pour M. S. à prouver que l'auteur honorait les astres plus que les dieux et qu'il les tenait au même rang que les taureaux colosses et les fleuves sacrés qui étaient pour lui des objets de vénération (p. 395-403). Il paraît que M. S. comprend les tablettes astronomiques par intuition ; avis aux assyriologues moins pénétrants. Cependant, pour des gens un peu sceptiques, un commencement de preuve, quelque faible qu'il fût, n'aurait point déparé cette docte et grandiose synthèse.

Des étoiles aux fleuves le passage n'est pas facile, mais puisque le texte cité en dernier lieu mentionne les fleuves, M. S. a trouvé bon de s'y arrêter afin de placer l'hymne aux fleuves, fils d'Ea et de Dav-Rina (p. 403-404), dont il a oublié de parler dans la troisième conférence. C'est, il est facile de le voir, le principe conducteur par excellence de la compilation du Talmud. Une fois qu'on touche la terre, il n'y a que quelques pas à faire pour échanger l'air humide des fleuves contre l'air léger et sec des montagnes. Aussi M. S. arrive-t-il immédiatement au culte voué aux montagnes, culte qui appartient plutôt aux âges reculés où les antiques colons de la Chaldée n'étaient pas encore descendus des montagnes de l'est. En Babylonie, on construisait des montagnes artificielles, des *zigurrât*. Le mont Sabu où se réfugia le dieu Zou était, d'après M. S., la tour nommée *Hurish* (non *Harsag!*) *-Kalama* « le mont de l'Univers », près la ville de Kis, en Babylonie. Le plus célèbre de ces monts sacrés, *Tilu-elu* « le mont illustre (?) » était à Borsippa et consacré à Nébo, dont le prototype accadien était l'univers avec les sept sphères de lumière, entouré de l'Océan comme d'une corde (rope) ou d'un serpent (!). Quand le vieux dieu de Borsippa eut passé aux mains des Sémites, les attributs qui le rattachaient au firmament furent transférés à Anou, le dieu du culte officiel (p. 405-406). Evidemment, devant une connaissance préhistorique aussi minutieuse, nous n'avons qu'à nous incliner. Un autre point fondé sur un texte accessible est plus à notre portée. M. S. retrouve la légende hébraïque de la tour de Babel dans un texte babylonien qui exprimerait comme l'hébreu par le

Digitized by Google

verbe *balal*, l'idée de « mêler ou confondre » et aussi celle de « mêler » ou construire la tour. Or, le texte dit au contraire que les rebelles, petits et grands, ont cherché à détruire la tour, *Çahri u rabû ubâllu tilla* et que le dieu irrité décida de détruire ou de réduire à néant, *ballu*, leur plan, et d'anéantir leur dessin, *uttakkira melikshun*. Le récit se rapporte donc à un événement différent et le verbe invoqué par M. S. n'est pas *balal* qui fait à la deuxième forme *uballil*, *uballal*, mais *balu* « anéantir ». Dans les redites qui suivent, je relèverai l'interprétation de *Kisallu* par « autel » du pseudo-accadien *Ki-zal* « place of oil » et celle de l'hébreu *ashérim* par « pierres votives ». En réalité *Kisallu* désigne n'importe quelle élévation du sol et les *ashérim* sont des arbres. Je maintiens également que l'identification de *Baitylos* avec *Bét-él* « maison de dieu » ne repose sur aucun fondement solide. Quand *Ghisdhubar*, en quittant le Noé babylonien, érige des pierres et verse un *homer* de libation, il fait une *maççéba* et non un *bét-él* comme le veut M. S. qui profite du retour du héros pour arrêter son long parcours sur le terrain difficile de la théologie assyro-babylonienne.

Avant de prendre congé de ses auditeurs, M. S. a soin d'insister avec la dernière énergie sur le dualisme ethnologique des Babyloniens, sans lequel leur développement religieux ne saurait se comprendre (p. 411). Nous pensons au contraire que l'introduction du peuple chimérique d'Accad est la seule cause des distinctions aussi compliquées qu'arbitraires dans lesquelles il s'est jeté à corps perdu. D'autre part, nous souscrivons volontiers à ses remarques sur l'importance de la religion qu'il expose et qu'il a étudiée depuis un quart de siècle. M. S., se rappelant sans doute le titre un peu trop général de son livre, n'est pas loin de penser que les matériaux qu'il vient de réunir pourraient bien servir de point de départ pour une forme religieuse plus pure que celle qu'on peut trouver dans les croyances officielles de notre monde moderne (p. 412). C'est une noble illusion inspirée par l'amour de son sujet. Les premiers pionniers de la religion védique avaient eu les mêmes illusions que le temps n'a pas tardé à changer en amères déceptions. Non, le paganisme sémitique, sans ou avec les Accadiens, reste pour l'historien un des produits les plus glorieux de l'esprit humain. C'est le seul qui peut se tenir la tête haute à côté du paganisme grec, son cadet, qui le dépasse en beauté plastique et qu'il dépasse en intimité et en profondeur. Mais la destinée de

Digitized by Google

l'idée religieuse moderne n'est pas à évoquer les morts pour en prendre conseil ; elle possède tout ce qu'il lui faut pour s'assagir et s'épurer. Quoi qu'on dise, le monothéisme biblique, par cela même qu'il est la dernière réduction de la conception religieuse, est le seul idéal qui soit digne d'hommes civilisés. La forme extérieure peut varier dans les siècles à venir, mais le fond n'en sera ébranlé qu'au moment invraisemblable où il n'y aura plus d'inconnu.

VIII

Les appendices. — L'ouvrage que nous venons d'examiner est accompagné de trois appendices d'inégale étendue (p. 415-540), se terminant par deux index renfermant l'un, les mots assyro-babyloniens et suméro-accadiens expliqués dans les conférences (p. 541-544) ; l'autre, les principaux points mythologiques et historiques qui y ont été traités ou annoncés. M. S. s'y est appliqué avec un soin extrême et avec la tendance louable à fournir aux lecteurs des points de repère commodes qui leur permettent de saisir l'ensemble des détails disséminés dans le corps de l'ouvrage. Ces index ne sont pas seulement utiles aux amateurs, ils sont indispensables aux assyriologues mêmes qui voudront vérifier ces données par l'étude des sources dont elles émanent. La critique s'attachera naturellement à la partie purement scientifique des annexes, aux appendices proprement dits qui constituent pour ainsi dire les pièces juridiques du procès servant d'appui à la défense. Je me suis déjà expliqué, au début même de ce compte rendu, sur le but du premier appendice comme aussi sur la valeur peu satisfaisante des arguments au moyen desquels M. S. prétend en finir avec la thèse antiaccadienne qui enlève toute base à ses théories. Avec la disparition des Accads, la religion babylonienne devient forcément un produit purement sémitique et le progrès des idées religieuses, ainsi que la fixation des dates littéraires, doit être examiné à nouveau et envisagé d'une façon toute différente. M. S. sent très bien la fatalité inexorable de cette logique. Avisé à temps, il eût apporté à son ancienne théorie le tempérament nécessaire, il eût diminué les affirmations et multiplié les points d'interrogations. Malheureusement le temps lui paraît avoir manqué pour prendre ces précautions. Les conférences étaient déjà livrées au pu-

Digitized by Google

blic quand il s'aperçut que l'antiaccadisme n'était pas de ceux qu'on tue par un silence dédaigneux. Force lui fut donc de le combattre par quelques arguments scientifiques et mes lecteurs savent avec quel succès. En dehors de cette discussion, M. S. mentionne brièvement quelques autres opinions qui tendent à enlever aux Sumériens la gloire d'avoir fondé la civilisation en Babylonie, par exemple celle de Lepsius qui l'assigne aux Couchite, celle de M. Pinches qui fait venir les Chaldéens de la Cappadoce; enfin celle de M. Bertin qui, après avoir placé les ancêtres des Babyloniens en Afrique, s'est naguère avisé, tout en raillant les antiaccadistes, de soutenir que l'arrivée des Accadiens est postérieure à celle des Sémites, thèse tiède, ni chaude, ni froide, qui frise l'originalité [1]. Cette thèse ne se soutient pas un instant, mais comme M. S. y oppose un argument qui vise en même temps l'antiaccadisme, nous en dirons un mot. D'après M. S., si les Sémites étaient les inventeurs de l'écriture cunéiforme, le signe qui signifie « tête » se lirait primitivement par le mot sémitique commun de la « tête », *rish*, et non pas *sag*. L'argument tombe à faux : le signe dont il s'agit désignait primitivement le « sommet », en assyrien *shaqu*; de là la valeur syllabique *shag*, *sag*; plus tard on lui a donné le sens de « tête », *rishu* et la valeur phonétique *rish*. On peut dire en général que quand la valeur phonétique d'un signe diffère du mot qu'il désigne comme idéogramme, c'est qu'il désignait à l'origine un mot différent, quoique souvent du même ordre d'idées.

Le second appendice contient un article du regretté George Smith qui a paru dans l'Athenaeum, le 12 février 1876, annonçant la découverte d'un texte donnant la description technique du grand temple de Bel à Babylone (p. 437-440). Il est à désirer que ce texte précieux soit publié sans retard et mis à la disposition des spécialistes.

Le troisième et dernier appendice offre cent pages de textes religieux traduits (p. 441-540). C'est un travail considérable destiné à justifier la thèse du dualisme ethnique et cultuel qui sert de substruction à l'exposition entreprise dans les conférences. Ils com-

1. M. Bertin a quelque part fait la découverte bien étonnante que le pronom de la 2e personne était en assyrien archaïque *attakau*, identique au copte *ntok*. Par malheur cette forme n'existe point : il faut lire *atta*, *kasham(-kashu)* « toi, toi » et « te ».

Digitized by Google

portent trois divisions : textes magiques (p. 441-478), hymnes aux dieux (p. 479-520), psaumes pénitentiels (p. 511-540). La plupart de ces textes sont rédigés en deux langues, suméro-accadien et sémitico-assyrien, d'après les accadistes ; en deux systèmes graphiques de l'assyrien sémitique, hiératique et démotique, d'après les antiaccadistes. Pour les uns, ce seraient des textes *bilingues*; pour les autres, ce seraient des textes *digraphiques*. Afin de prouver la nature linguistique du suméro-accadien, M. S. relève minutieusement toutes les différences qui s'observent entre les deux versions. Ce sont d'abord des divergences dans l'ordre syntaxique des mots qui composent la phrase. A cela les antiaccadistes répondent que c'est dans l'essence même du système idéographique de s'éloigner parfois du mot-à-mot de la langue qu'il exprime; ainsi, par exemple, on écrit 175 et on prononce « cent soixante-quinze ». L'autre différence, touchant la *signification* des mots correspondants des deux versions, aurait un poids considérable s'il était vrai, comme M. S. l'affirme avec une sérénité étonnante, que le traducteur assyrien s'était souvent trompé sur le sens des mots suméro-accadiens. Les trois échantillons suivants suffiront pour se faire une idée de ce procédé autoritaire :

1. *Troublers unique are they. — The semitic translator has made anonsense of this line, renderingi « whose troublers are unique »* (p. 457, note 1). Or, le texte pseudo accadien porte *a-ri-a ash a-mish* « trouble un eux », phrase idéographique qui, en qualité d'adjectif, rend bien l'idée de l'assyrien *sha rihusunu ishtanu shunu* « ceux dont les troubles sont uniques (= exceptionnels, extrêmes) ce sont eux » ; c'est-à-dire : Ils (les démons) sont la cause unique de toutes les perturbations. L'erreur de M. S. vient du double sens du mot *rihût*, qui signifie « trouble » et « troubleur ».

2. *With the plant that gladdens life surround it like a covering.* — The semitic translator, in his word-for-word rendering, has here produced an extraordinary violation of Semitic grammar : « (with) the plant that gladdens life cover like [as it were] and enclose » (!) (p. 459, 13 et note 7). Le double texte donne : *sam... ù-me-ni-til kim u-me-ni-har = sam... Kuttimma Kima eçirma* « la plante... couvre-la et dans le vêtement (du malade) serre-la ». M. S. a confondu ici le substantif *Kimu*, d'où l'idéogramme *Kim*, avec la particule de comparaison *Kima*, id. *Kim* ou *dim* « comme ». Ajoutons que cette particule a aussi égaré M. S. dans le verset

Digitized by Google

précédent qu'il faut traduire non « like the Sun-god when he enters his house, cover the clothing of thy head », qui n'a pas de sens, mais « aussitôt que le soleil entrera dans sa maison (= se couchera), couvre ta tête d'un bonnet ». C'est l'analogue de la locution hébraïque *Kemo hashahar, 'ala* « aussitôt que l'aube parut ». L'emploi de *Kima* au sens temporel est un trait sémitique par excellence et le *Kim* ou *dim* accadien en est une reproduction servile.

3. *As for Istar, who rejoices in quietude, one that exists not causes her train to descend from the mountain. — In translating « one that exists not (literally « none », the Semitic scribe has mistaken the meaning of the Accadian mulu nu tilla « the eunuch ».* M. 8. impute à l'auteur ce non sens colossal, en prenant le nom *ulmanu* « palais (héb. *almon, armon*) » pour un verbe signifiant « trainer ». Traduisez : « Quant à Ishtar dont le palais au repos délicieux n'est accessible à personne (mot-à-mot « n'a été »), il (le démon) la fait descendre de la montagne (sacrée) ». La version hiératique exprime l'idée de « personne n'a pénétré » par *nin-nam-ma lu nu til-la*, mot-à-mot : « nul homme ne atteint (*til* = *natû*) ; « l'ennuque » n'y figure pas.

J'aurais facilement augmenté le nombre de ces prétendues erreurs de traduction que M. S. attribue à tort aux scribes assyriens. Cependant il y avait un moyen excellent de convaincre les incrédules, c'est de traduire les textes accadiens sans égard aux versions sémitiques. Il ne l'a pas fait parce qu'il sait, aussi bien que les autres assyriologues, qu'*il est impossible de traduire une seule ligne accadienne qui n'ait pas été traduite en assyrien*[1]. Pourquoi? Parce que le prétendu accadien n'est pas une langue mais un système factice, où chaque signe a un grand nombre de significations différentes et une notation très imparfaite des rapports grammaticaux. Une telle rédaction ne pouvait être comprise que par ceux qui en ont conservé la tradition et l'usage. Vouloir faire mieux qu'eux, c'est comme si l'on prétendait écrire un grec plus pur que celui d'Homère.

Il me reste à dire un mot sur ces textes magiques que M. S. a

1. Cet aveu significatif a été fait depuis longtemps par M. Jules Oppert, à propos des traductions De Lenormant qui prétendait se guider par la version sumérienne seule; or, M. Oppert est notoirement un des fondateurs de la théorie arcado-sumérienne.

Digitized by Google

placés en tête de son recueil et qui sont, d'après lui, le produit authentique du génie accadien et anté-sémitique. Ils sont bien peu nombreux et n'occupent que 20 pages de traduction dans le livre de M. S. (p. 441-461) et 3 planches seulement de texte cunéiforme dans la publication de M. Rawlinson. Le butin est assez maigre pour un peuple civilisateur. M. S. est même forcé de l'amaigrir encore davantage afin d'en retirer tous les versets qui mentionnent les grandes divinités, attendu que les démons incohérents seuls font son affaire. Ces versets sont déclarés des interpolations sémitiques. Le procédé est sans doute emprunté à la critique biblique, de même que le titre général des conférences est emprunté à M. Max Müller. L'éclectisme est bon à quelque chose, mais, puisqu'on veut nous faire goûter du cru accadien tout pur, il eût fallu au moins s'assurer qu'il n'a pas été adultéré par des fabricants sémitiques qui, on le sait, sont capables de tout. Eh bien, sans que M. S. s'en soit aperçu, le mal est fait et l'abomination consommée. Ces pauvres textes accadiens sont pétris d'éléments sémitiques et irrémédiablement défigurés. Le dépouillement lexicologique des six premiers versets suffira parfaitement à démontrer ce que nous venons d'avancer :

Verset 1. *En* « magie » ass. *enu* « seigneur, prêtre, magicien » ; *an* « dieu », ass. *Anu* « Anou, dieu suprême » ; *hul* « mauvais », ass. *hulu* ; *uduk* « sorte de démon », as. *udukku* ;

Verset 2. *Edin* « champ, plaine », as. *edinu* ; *sag* « sommet », as. *shaqû* ; *du* ou *ru* « aller », as. *adu*, *aru* [1].

Verset 3. *Ab* « creux, vallée », as. *apu* ; *lal* « suspendre », as. *alalu* ;

Verset 4. *Uru* « jeune animal », as. *uru* ; *me-lam-ma* « splendeur », as. *mélammu*, du verbe *alamu* « briller » ;

Verset 5. *Im* « souffle, vent », as. *imtu* ; *te* « approcher », as. *tehu*.

En un mot, prespue tous les termes prétendus accadiens de ces cinq lignes, se montrent à nous comme de simples phonèmes tirés de mots assyriens. Il n'en reste qu'un petit nombre dont les types n'ont pas encore été constatés dans les textes assyriens connus.

Le résultat de cette enquête se résume ainsi qu'il suit : les textes

1. Les phénomènes qui viennent de racines à voyelle initiale abandonnent ordinairement cette voyelle. C'est une des régles principales qui se font valoir dans ces sortes de racines.

Digitized by Google

magiques sans exception aucune sont aussi bien sémitiques que les autres textes babyloniens ; il n'y a pas la moindre trace d'une conception religieuse plus ancienne ou venant d'un peuple étranger.

Il y aurait bien des remarques à faire sur la valeur des traductions si nombreuses qui forment le troisième appendice. Mais ce sujet convient fort peu à une Revue d'histoire religieuse. Les assyriologues pourront sans doute faire leur profit des tentatives d'interprétation qui appartiennent en particulier à M. S., qui, sans être un sémitisant dans le sens propre du mot, est parmi les assyriologues, celui qui a manié le plus grand nombre de textes. Son expérience peut donc être très utile à ceux dont l'apprentissage est encore de fraîche date. Les assyriologues plus expérimentés feront aussi bien de recourir à l'avis de M. S. dans les cas difficiles. Mais, il faut le dire franchement, l'autorité en fait d'assyriologie sera entre les mains de ceux qui auront fait des études sérieuses sur le domaine des autres langues sémitiques. L'assyrien, avec sa phonétique usée et ses contractions si variées ne pourra jamais tenir la tête de ces études. Dorénavant, le titre d'assyriologue supposera celui de bon sémitisant. A cette condition, les nouveaux assyriologues ne tarderont pas à fixer le sens des mots douteux et à achever l'interprétation vraiment scientifique des textes. Quand tout cela sera fait, on procédera à l'étude philosophique de la religion babylonienne en pleine connaissance de cause. Là aussi les jalons jetés par M. S. ne seront pas sans utilité. Pour le moment, toute synthèse relative à l'ensemble de la religion dont il s'agit est et demeure prématurée. Quel que soit le talent de l'auteur qui tenterait de le faire, il ne produirait qu'une œuvre hâtive et éphémère. L'écroulement récent des travaux tapageurs sur la préhistorique de la race aryenne est de nature à rappeler à tous ceux qui veulent l'entendre qu'une vérité positive vaut plus que mille hypothèses, pussent-elles être les plus savantes et les plus belles du monde.

J. HALÉVY.

Digitized by Google

UN NOUVEAU DIEU SYRIEN A ROME

Dans un article que la *Revue de l'histoire des religions* a publié récemment [1], j'ai rapporté que parmi les antiquités découvertes à Rome en 1886 dans la caserne des *Equites singulares* se trouvait une inscription latine, dédiée à un dieu syrien jusqu'ici inconnu, *Jupiter Beellefarus*. Comme je ne suis point versé dans les langues sémitiques, je me suis borné à reproduire l'opinion de M. Marucchi, le premier éditeur de ce texte singulier; il est probable, disais-je d'après lui, que Beellefarus est le Baal du Mont-Phégor, divinité suprême des Moabites, dont il est question dans la Bible et dans les Pères de l'Église [2].

Un savant orientaliste de Pesth, que la *Revue* compte au nombre de ses rédacteurs, M. Ignace Goldziher, m'a fait l'honneur de m'écrire à ce sujet. Sa lettre contient des renseignements précieux. Mes lecteurs me sauront gré sans doute de les leur communiquer.

M. Goldziher me signale des inscriptions latines dédiées à des divinités étrangères, qui ont été découvertes, il y a quelques années, en Transylvanie, sur l'emplacement de l'ancienne ville romaine de Sarmizegetusa. Elles ont été publiées en 1882 avec un commentaire auquel il a contribué [3]. On y rencontre les noms de

1) *Les découvertes en Italie. Bulletin de 1886* dans le numéro de novembre-décembre 1887.

2) V. *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma*, 1886, p. 143 et suiv.

3) Dans les *Archæologisch-epigraphische Mittheilungen aus Œsterreich*, t. VI, p. 98 et suiv.

Digitized by Google

Jupiter Dolichenus, des *Eponæ*, des *Campestres*, d'*Isis* et de *Sérapis*. D'autres proviennent d'un temple de Mithra, dont on a déblayé les ruines ; ce dieu y est désigné par les surnoms de *Cautus pater* et de *Nabarzes*. Le monument dédié à Jupiter Dolichenus a été offert par des négociants syriens ; sur les autres sont mentionnés des soldats ou des officiers romains qui tenaient garnison à Sarmizegetusa ; l'un d'eux avait eu à Rome le grade d'*exercitator*, c'est-à-dire d'instructeur dans les *Equites singulares*.

Un troisième groupe d'inscriptions provient d'un temple consacré à des divinités syriennes. L'un de ces textes est daté ; il a été gravé sous le principat d'Alexandre Sévère (222-235) et il est probable que les autres doivent aussi être rapportés à la même époque. Le plus intéressant nous apprend que le temple a été élevé par un certain P. Aelius Theimes, ancien préteur de la colonie, à ses frais et sur un terrain qui lui appartenait ; il a accompli cet acte de piété « pour lui et pour les siens ». Il a fait construire non seulement le temple proprement dit, mais une cuisine adjacente pour les apprêts des sacrifices. La dédicace est adressée « aux dieux de sa patrie, *Malagbel*, *Bebellahamon*, *Benefal et Manavat*. »

Ces noms sémitiques ont été expliqués par M. Sayce, professeur à Oxford. M. Goldziher en a depuis précisé la signification. *Malagbel* est une divinité solaire déjà connue par plusieurs inscriptions, dont deux trouvées à Rome ; *Bebellahamon* doit être identifié avec Baal Chammon ; dans *Manavat* il faut voir un pluriel désignant les déesses de la destinée, qui étaient particulières aux Arabes du Nord. Le personnage qui a dédié le temple, si l'on en juge par son surnom de *Theimes*, devait en effet être originaire de l'Arabie.

Reste la divinité appelée Benefal. M. Goldziher écrivait en 1882, aussitôt après la découverte : « Ce nom me paraît difficile à expliquer. Je risquerais volontiers l'hypothèse que nous avons là une corruption du phénicien Penebal, *face de Baal*. » En lisant mon compte rendu des découvertes de Rome, M. Goldziher a été amené à penser que ce Benefal était identique au Beellefarvs, que l'on adorait dans la caserne des *Singulares*.

Sa lettre était destinée à appeler mon attention sur ce rapprochement, qui avait échappé à M. Marucchi. Comme je ne pouvais avoir d'autre prétention en un pareil sujet que de servir d'inter-

Digitized by Google

médiaire, j'ai consulté M. Renan, dont le vaste savoir est toujours à la disposition de ceux qui travaillent et que préoccupe le souci de la vérité. Il ne croit pas possible de souscrire à l'opinion de M. Marucchi, le Baal-Peor de l'Hexateuque étant resté jusqu'ici cantonné dans la haute antiquité sémitique.

Les sémitisants auront encore à décider si BENEFAL et BELLEFARVS ne sont qu'une seule et même personne divine. L'identification paraît possible sans être certaine : c'est dans ces termes que M. Goldziher la propose. La nature de son culte à Rome peut être déterminée avec un peu plus de précision grâce à une récente découverte.

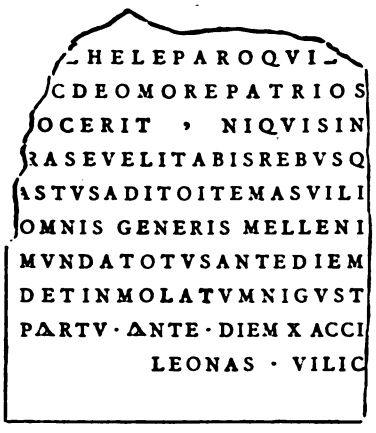
Il n'y avait pas très longtemps qu'on avait découvert le nouveau dieu dans la caserne des *Singulares* lorsqu'a reparu assez loin de là une autre inscription qui fixe probablement l'emplacement de son temple. Si on veut aller de Rome à l'embouchure du Tibre en suivant la rive droite, on doit prendre la Via Portese, qui conduit au village de Porto, où les empereurs avaient jadis fait creuser un grand port de commerce pour leur capitale. La route a son point de départ à la porte Portese ; c'était là que se trouvait dans l'antiquité le quartier des Juifs [1]. A un demi-mille environ au delà des murs de la ville, dans la vigne Bonelli, on a déblayé en 1860 les ruines d'un temple dédié aux divinités syriennes, à Bel, à Jaribolus et à Astarté ; on en a retiré plusieurs inscriptions, dont une bilingue, en grec et en dialecte palmyrénien ; elles ont permis de déterminer que l'édifice remontait au second siècle de notre ère ; on avait dû à cette époque assigner à ceux qui l'avaient fondé un terrain en dehors du pomœrium, au milieu de la population cosmopolite qui se pressait entre Rome et ses ports [2]. C'est à quelque distance de là, dans le quartier appelé Pozzo Pantaleo, où la route atteint le Monte Verde, que vient d'être signalée une inscription où se lit le nom du dieu syrien *Beheleparus*. Elle a été communiquée à la direction des fouilles par M. le professeur de Feis ; il y avait joint un commentaire ; mais ce travail n'a pu trouver place dans les *Notizie* ; j'ignore s'il a été publié ailleurs. En tout cas, comme l'inscription présente le plus grand intérêt, je la reproduis ici telle

1) Renan, *Saint Paul*, p. 101-103.

2) Visconti (C.-L.) dans les *Annali dell' Istituto di corrispondenza archeologica di Roma*, 1860, p. 415. Cf. C. I. L. VI, 50 et 710.

Digitized by Google

que les *Notizie* l'ont donnée[1] en y ajoutant mes propres observations. Le texte est gravé sur une table de marbre, dont il ne subsiste malheureusement qu'un morceau ; toute la partie droite est perdue.



Cette inscription était le règlement du temple (*lex templi*) de Beheleparus. De semblables pièces n'étaient pas rares dans l'antiquité ; on les affichait à la porte de l'édifice pour que tous ceux qui entraient pussent en prendre connaissance. Elles étaient nécessaires surtout lorsque le culte qu'on y célébrait s'éloignait des rites les plus ordinaires, soit parce que la volonté des fondateurs avait introduit dans l'institution des clauses spéciales, soit parce que le dieu était d'origine étrangère. Nous possédons quelques documents de ce genre rédigés en langue latine[2]. Mais ceux qui se rapprochent le plus du règlement de la Via Portese, ce sont deux inscriptions grecques, trouvées l'une à Lindos, dans l'île de Rhodes[3], l'autre près des mines du Laurion, en Attique[4]. Celle du Laurion surtout présente une conformité frappante avec le fragment ci-dessus et contribue beaucoup à nous le faire comprendre. Elle est aussi de l'époque impériale. C'est le règlement

1) Fascicule d'avril 1887, p. 145-146.

2) Wilmanns, *Exempla inscriptionum latinarum*, nos 103 (*C. I. L.*, III, 1933), 104, 105 (*C. I. L.*, I, 603 et IX, 3513). Cf. *C. I. L.*, IX, 782 et Bruns, *Fontes juris romani*, p. 45. Cf. C I. L. VI, 820.

3) Le Bas-Foucart, *Inscriptions de la Grèce*, II, § 5, p. 171.

4) *C. I. A.*, III. I, 73-74; Foucart, *Assoc. Relig.*, p. 219, n° 38.

Digitized by Google

d'un temple élevé au dieu phrygien Mên par un esclave lycien employé aux travaux des mines. Le fondateur y fixe les conditions dans lesquelles les étrangers pourront venir offrir des sacrifices à son dieu. C'est exactement le sujet de l'inscription de Rome. Il serait téméraire de chercher à restituer toute la partie du texte qui manque; car elle devait être assez étendue vers la droite; mais le sens général est parfaitement clair.

Ligne 1. — (*b*) EHELEPARO QVI S////... *Beheleparus* est évidemment une variante corrompue sous laquelle se cache le nom sémitique de la même divinité syrienne, que les *Equites singulares* appellent *Beellefarus*.

La ligne 2 peut être restituée [*si quis*] (*hi*)C DEO MORE PATRIO S(*acrum faxit*)... *Quiconque voudra offrir ici un sacrifice au dieu* (*Beheleparus*) *suivant le rite syrien...* [1].

Ligne 3. — (*h*)OC ERIT. NI QVIS IN////. Le règlement est exprimé sous forme de prohibition. Il en est de même de celui du Laurion; l'esclave défend d'entrer dans l'enceinte sacrée sans avoir rempli un certain nombre de conditions : μηθένα προσάγειν ... etc. Ici on peut suppléer quelque chose comme (*sacrum ho*)C ERIT, *ce qui suit devra être considéré comme sacré.* NI est une forme archaïque de la négation NE, que l'on a encore employée souvent à l'époque classique, et même plus tard, dans les lois ou les règlements auxquels on voulait donner l'apparence vénérable d'une haute antiquité. IN peut être ou la préposition suivie d'un régime, ou le commencement du verbe *intrare*, *introire*; dans les deux cas il faut supposer que l'inscription interdit d'*entrer* dans le temple si on n'est pas résolu à se soumettre aux conditions fixées.

Ligne 4. — ...RA SE VELIT AB IS REBVS Q(*u...*). C'est une formule générale précédant l'énumération des divers articles du règlement. Le sens de *ab* est expliqué très nettement dans ce qui suit.

Ligne 5. — (*c*)ASTVS ADITO. C'est encore une prescription générale. *Il faut se présenter au temple en état de pureté.* C'est l'expression même dont se sert Cicéron dans un de ses dialogues, où il développe les principes de la loi religieuse qui représente pour lui l'idéal dans un État bien réglé. Quoiqu'il reste dans le domaine de

1) Cf. *C. I. L.*, III, 1933. *Si quis hic hostia sacrum faxit*; Wilmanns, 104 : *Sive quis hostia sacrum faxit*; *C. I. L.*, IX, 3513 : *Sei quei ad hoc templum rem deivinam fecerit...*

Digitized by Google

la théorie, il est certain qu'il fait plus d'un emprunt, et dans le fond et dans la forme, aux lois existantes. Il débute par cette formule : Que l'on s'approche des dieux en état de pureté : *Ad divos adeunto caste*. Et plus loin il développe ainsi sa pensée : « La loi (que je propose) ordonne d'approcher des dieux en état de pureté, pureté d'âme, cela s'entend ; ce qui comprend tout et n'exclut pas la pureté du corps ; seulement il faut concevoir que l'âme étant fort au-dessus du corps, si l'on observe de garder la pureté extérieure, on doit à bien plus forte raison garder celle de l'âme. La souillure du corps, en effet, une aspersion d'eau, un délai de quelques jours la détruit : la tache de l'âme ne peut disparaître avec le temps ; tous les fleuves du monde ne la sauraient laver. *Caste jubet lex adire ad deos, animo videlicet, in quo sunt omnia ; nec tollit castimoniam corporis ; sed hoc oportet intelligi quum multum animus corpori præstet, observeturque, ut casta corpora adhibeantur, multo esse in animis id servandum magis. Nam illud vel aspersione aquæ, vel dierum numero tollitur : animi labes nec diuturnitate evanescere, nec amnibus ullis elui potest.*[1] » — ITEM A SVILL(*a carne*)... Ici commence l'énumération des souillures que l'on pourrait avoir contractées et dont il faut se purifier. Nous voyons par les inscriptions de Lindos et du Laurion qu'il fallait mettre un certain délai entre la souillure et la purification, et que le délai variait suivant la cause de la souillure. Le texte de Cicéron montre qu'il en était exactement de même dans la religion romaine : « *illud... dierum numero tollitur* ». Nos deux inscriptions grecques énumèrent d'abord les souillures qui résultent des aliments dont on s'est nourri. A Lindos, ceux qui désirent entrer, doivent n'avoir pas mangé de lentilles, ni de chevreau depuis trois jours, de fromage frais depuis la veille. Si on a mangé de l'ail ou du porc, dit l'esclave du Laurion, on peut sacrifier le jour même, pourvu que dans l'intervalle on se soit purifié par une ablution d'eau sur la tête. C'est évidemment ce qui était ici ordonné : *on devra se purifier si on a mangé du porc...*

Ligne 6. — (*ab*) OMNIS GENERIS MELLE. NI... Ceci est plus singulier. Nous savons cependant que le miel était interdit dans les sacrifices des Juifs ; c'est ce que nous apprend ce texte du Lévitique : « Aucune oblation que vous présenterez à l'Éternel ne doit être

1) *Lois*, II, 8 et 10.

Digitized by Google

fermentée ; car vous ne devez faire fumer un feu en l'honneur l'Éternel ni avec du levain, ni avec du miel. Vous pouvez en offrir à l'Éternel à titre de prémices, mais il n'en doit pas être déposé sur l'autel comme une offrande d'agréable odeur [1] ». Les anciens commentateurs de la Bible ont donné de cette défense les raisons les plus diverses et les plus bizarres. La plus simple, comme l'explique Reuss, et comme il ressort du texte même, c'est que le miel est sujet à la fermentation. Il est à présumer que le culte de Beheleparus n'admettait pas plus que celui d'Iahveh les sacrifices où il entrait du miel. Il n'en était pas de même dans le paganisme gréco-romain ; Plutarque a remarqué cette différence[2]. Il était donc très nécessaire d'introduire ici un article spécial dans le règlement. Pendant les premiers siècles du christianisme les fidèles, n'ayant pas encore complètement dépouillé les habitudes païennes, ont quelquefois déposé du miel sur les autels des églises ; les Pères ont alors renouvelé l'interdiction de l'Ancien Testament ; mais il n'a pas fallu moins que l'autorité des conciles pour qu'elle eût un effet général et absolu ; on ne s'y est soumis à tout jamais qu'à partir du VIIIe siècle[3]. Peut-être le règlement de Beheleparus était-il plus sévère encore que la loi mosaïque et rangeait-il le miel parmi les aliments impurs, qu'on ne pouvait manger sans contracter une souillure ; les lignes 5 et 7, entre lesquelles figure cette prescription, s'appliquent bien à des souillures et il serait singulier que l'ordre des idées fût ici interrompu. En tout cas, l'article concerne d'une façon générale toutes les espèces de miel, quelles qu'elles soient ; il y en avait, en effet, un grand nombre ; il est possible que le rituel romain, dont l'esprit était très formaliste, exigeât pour les sacrifices une certaine qualité de miel à l'exclusion des autres : Beheleparus les interdit toutes sans exception. Pline l'Ancien[4] nous a conservé dans le plus grand détail la liste des différentes espèces qui, de son temps, entraient dans le commerce. On les distinguait d'abord par leur

1) I, 11, 12. V. la note de Reuss.

2) *Sympos.*, IV, 5. Il semble même avoir très bien compris la raison d'être de la coutume juive. « Le miel, dit-il, mélangé avec du vin, a la propriété de l'altérer, δοκεῖ φθείρειν τὸν οἶνον κεραννύμενον. »

3) Smith., *Dictionary of christian antiquities. Honey.*

4) *Hist. nat.*, XI, 11-16.

Digitized by Google

provenance ; elles avaient, en effet, un goût différent suivant les contrées où elles avaient été recueillies ; les plus estimées étaient celles de l'Hymette en Attique, de l'Hybla en Sicile, et de l'île de Calydra. Venaient ensuite celles du Samnium, de la Crète, de Chypre, de l'Afrique et de l'Espagne ; les miels de Corse passaient pour être de qualité inférieure ; on leur trouvait un arrière-goût d'amertume. On distinguait encore les espèces suivant la saison où on les avait enlevées de la ruche ; il y avait le miel de printemps composé à cette époque de l'année où toute la terre est en fleurs (*anthinum*), le miel d'été (*horaion*) et le miel d'automne, butiné au moment de la floraison des bruyères (*ericæum*). Chacune de ces trois espèces avait, s'il faut en croire Pline, des propriétés particulières. Souvent, parait-il, on enfumait les abeilles au cours de leur travail « pour les réveiller de leur paresse ». Le miel qu'on avait obtenu sans avoir recours à cette étrange méthode, s'appelait miel *sans fumée* (*acapnos*).

Ligne 7. — (*im*) MVNDA TOTVS ANTE DIEM... Il s'agit sans doute de la souillure qu'imprime le contact d'une bête *immonde*[1], ou peut-être de celle qui résulte d'une maladie de peau. Les règlements de Lindos et du Laurion prescrivent un délai de quarante jours pour la souillure qu'ils appellent d'un mot vague, l'un φθορεία, l'autre φθορά ; M. Foucart a pensé qu'il s'agissait peut-être de la lèpre. *Ante diem* était suivi d'un nombre ordinal comme à la ligne 9 et fixait la durée du délai nécessaire. J'entendrais *totus* en ce sens que la personne souillée doit pratiquer une ablution sur son corps tout entier, et non pas seulement sur sa tête, κατακέφαλα, comme le dit l'esclave du Laurion pour certains cas.

Ligne 8. — ...DET INMOLATVM NI GVST(*ato*)... A partir d'ici le règlement devait, comme nous le voyons dans des pièces analogues, déterminer quelles étaient les victimes qu'on pouvait sacrifier et ce qui revenait au temple. En général dans les religions de l'antiquité, à moins que le sacrifice ne fût un holocauste, où l'on brûlait la victime tout entière, on en faisait trois parts : l'une était consumée sur l'autel du dieu, la seconde revenait au temple, la troisième à la personne au nom de qui on célébrait le sacrifice. Mais suivant l'objet de la cérémonie et les conventions particulières, les condi-

1) Cf. *Lévit.*, V, 2, XI, XIII et XIV.

Digitized by Google

tions du partage variaient. Ainsi un document latin spécifie que les cuirs et les toisons resteront au temple[1]. D'autres sont moins explicites; mais ils renvoient pour le détail au règlement du temple de Diane sur l'Aventin, qui paraît avoir été le type généralement adopté dans le culte national[2]. L'esclave du Laurion a bien soin de régler ce point important; son dieu doit avoir la cuisse droite, la peau, la tête, les pieds et la poitrine; celui pour qui se fait le sacrifice, une cuisse et une épaule; le temple, tout le reste. Peut-être était-il stipulé ici que la personne qui offrait la victime n'avait rien du tout à prétendre sur la viande, ou peut-être seulement sur une partie qui était indiquée dans la suite[3].

Ligne 9. — ...PARTV ANTE DIEM X ACCI(*pietur* ?). Il y a dans les règlements de Lindos et du Laurion des prescriptions qui concernent spécialement les femmes. Dans certains cas qui se reproduisent périoquement elles ne doivent pas approcher du temple avant un délai de sept jours suivi d'une purification[4]. Était-il question ici de celle qu'onimposait aux accouchées[5]? Dans la coutume romaine le *dies lustricus* était le neuvième après la naissance de l'enfant. Cependant l'ordre des idées amène bien plus naturellement à une autre hypothèse. Dans la fin de l'inscription il ne s'agit plus des souillures dont on doit se purifier soi-même, mais bien, comme nous l'avons vu par la ligne précédente, des victimes offertes en sacrifice. Il est tout à fait vraisemblable que le règlement indiquait celles que Beheleparus considérait comme pures. Si le culte romain n'avait pas sur cette matière des exigences aussi rigoureuses que les cultes orientaux, cependant il n'acceptait pas indistinctement tous les animaux, quels qu'ils fussent, qu'on pouvait présenter à ses autels. Il n'est pas douteux même que les temples romains avaient dans leurs règlements des articles consacrés aux victimes pures et impures. Pline l'Ancien y songeait par

1) *Pelleis coria fanei sunto. C. I. L.*, IX, 3513.

2) *Ceteræ leges huic aræ eædem sunto, quæ aræ Dianæ sunt in Aventino monte dictæ. C. I. L.*, III, 1933 et XI, 361; Wilmanns, 104; Preller-Jordan, *Roem. Mythol.*, I, p. 155, note 2.

3) V. aussi avec quel soin le *Lévitique* établit les droits de chacun dans les sacrifices, chap. VII. Comparez l'inscription phénicienne du temple de Baal à Marseille. Trad. de l'abbé Bargès. *Congrès des Orientalistes*, 1876.

4) Cf. *Lévit.*, XV, 19 et suiv.

5) Cf. *Lévit.*, XII.

Digitized by Google

exemple quand il écrivait : « Pour le sacrifice, un cochon de lait est pur le cinquième jour après sa naissance, un agneau le huitième, un veau le trentième. *Suis fetus sacrificio die quinto purus est, pecoris die octavo, bovis tricesimo.*[1] » Pline dit encore ailleurs qu'un veau, pour être accepté du prêtre (*ut probetur*) doit avoir une taille fixée ; au-dessous, on ne sacrifie pas (*breviore non litant*)[2]. Ces derniers mots sont une allusion manifeste aux règlements ordinaires qui étaient en vigueur dans tous les temples du culte national et au maintien desquels les pontifes devaient veiller. Il me paraît clair que la ligne 9 de notre texte traitait précisément de la pureté des victimes et en particulier de l'âge à partir duquel elles pouvaient être considérées commes pures ; le temple avertissait que l'animal nouveau-né, peut-être un agneau, ne serait pas reçu avant d'être âgé au moins de dix jours : (*nullus a*) *partu ante diem decimum acci*(*pietur*)[3].

Ligne 10. — LEONAS VILIC(*us*)... Au Laurion l'esclave Xanthos a lui-même fondé le temple du dieu Mên ; c'est lui qui a rédigé le règlement, c'est lui qui l'a gravé ; c'est lui qui se charge de le faire exécuter ; il défend d'offrir un sacrifice sans son assistance et il a même soin de prévenir que s'il venait à manquer par suite de mort, de maladie ou d'absence, ses fonctions ne pourraient être remplies que par celui à qui il les aurait lui-même confiées. *Leonas* est un nom d'esclave assez commun ; le personnage qui l'a porté était, comme Xanthos, au service d'un propriétaire ; il administrait en qualité de fermier ou d'intendant (*vilicus*)[4] un domaine voisin, peut-être même celui sur lequel s'élevait le temple de Beheleparus. Xanthos avait installé son dieu dans une vieille chapelle grecque abandonnée ; Leonas avait dû obtenir de son maître la permission de construire un édicule dans le domaine ; il devait en être, lui aussi, le fondateur et le prêtre. Cette ligne se terminait par une formule analogue à celle qu'on lit en tête de l'inscription de Xanthos : (*Leonas*)...*consecravit*, « Leonas a consacré l'édifice ».

Il est à désirer qu'on retrouve bientôt la partie de cette inscrip-

1) *Hist. nat.*, VIII, 206.

2) *Ibid.*, 183.

3) « Un veau, un agneau et un chevreau nouveau-nés doivent rester sept jours sous leur mère ; à partir du huitième jour, ils seront agréés comme offrande à l'Éternel. Vous n'immolerez pas en un même jour un animal et son petit. » *Lévit.*, XII, 27 et 28.

4) L'orthographe *vilicus* est au moins aussi commune que *villicus*.

Digitized by Google

tion qui nous manque encore. Des recherches bien dirigées dans le quartier du Monte-Verde peuvent nous la rendre ; le sol y est moins difficile à remuer que dans l'intérieur de Rome et la rareté des documents de ce genre qui sont parvenus jusqu'à nous doit engager les archéologues romains à ne pas marchander leurs efforts pour compléter un si curieux exemplaire.

GEORGES LAFAYE.

Digitized by Google

ENCORE UN MOT

SUR LA

VIE CONTEMPLATIVE

Je voudrais faire quelques additions et corrections aux deux articles que j'ai publiés sur le traité de la *Vie contemplative*, dans les numéros de septembre-octobre et novembre-décembre 1887.

Je commence par les additions et pour plus de brièveté je citerai la *Vie contemplative*, non d'après les divisions de mon travail, mais d'après les paragraphes des éditions Richter et Tauchnitz, comme j'avais fait d'ailleurs pour les autres traités de Philon.

§ 1. οἱ συγγένειαν ἔχοντες πρὸς τὸ θεῖον. Cf. *Abr.*, 8. συγγενείας ἀξιωθὲν τῆς πρὸς αὐτόν (θεόν). — § 2. τὸ δὲ θεραπευτικὸν γένος. Cf. *Mos.*, III, 23. τὸ θεραπευτικὸν αὐτοῦ (θεοῦ) γένος, et *ibid.*, 25. τοῦ ὁρατικοῦ ... γένους. — § 2. μηδέποτε τὴν τάξιν ταύτην λειπέτω. Pour l'expression cf. *Sacr.*, 16; *Hum.*, 4, 17; *Nobil.*, 5; *Legat.*, 13, 27; et pour le sens *Abr.*, 12, *Sacr.*, 16, *Quest. in Ex.*, I, 7. — § 2. οἱ δὲ ἐπὶ θεραπείαν ἰόντες. Cf. *Sacr.*, 2. τοὺς ἐπὶ τὴν τοῦ Ὄντος θεραπείαν ἰόντας. — § 2. οὔτε ἔξ... παραινέσεών τινων. Cf. *Abr.*, 3. ἄνευ παραινέσεως. — § 2. ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου. Cf. *Mos.* III, 1, καταπνευσθεὶς ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου et *Hum.*, 2. — § 2. καθάπερ οἱ ... κορυβαντιῶντες. Cf. *in Flacc.*, 20. ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες. — § 2. φεύγουσιν etc. Cf. *Nobil.*, 5 Abraham quittant sa patrie et sa famille polythéistes. — § 2. Recherche de la solitude. Cf. *Hum.*, 2 la solitude imposée à Moïse quand il doit être possédé de l'esprit de Dieu.

§ 3. ἐν ᾧ μονούμενοι. Cf. *in Flacc.*, 20 ἐν αὐτῷ μονούμενος. — § 3. L'auteur commence sa description par les choses de l'âme. Cf. *Sacr.*, 1. — § 3. ἐν τῷ ἑαυτῆς (ψυχῆς) συνεδρίῳ καὶ βουλευτηρίῳ. Cf. *de Decem orac.*, 20 ἐν τῷ τῆς ψυχῆς βουλευτηρίῳ et *Legat.*, 31 συγκαλέσας ὡς ἐν συνεδρίῳ τοὺς τῆς ψυχῆς ἅπαντας λογισμούς, et pour l'idée du passage

Digitized by Google

Migr. Abr., 24. — § 4. Tempérance fondement des vertus. Cf. *Somn.*, I, 20 et Xénophon, *Memor.*, I, 5, 4, ce qui rappelle les nombreux emprunts de Philon à Xénophon. — § 4. La réplétion nuisible à l'âme comme au corps. Cf. *Sobr.*, 1 et *Legat.*, 2. Voir aussi la tempérance de Moïse *Mos.*, I, 6, 27 et III, 22. — § 4. Thérapeutes vivant de pain, de sel et d'eau fraîche. Cf. *Mos.*, III, 29 où Philon, après avoir dit qu'on ne peut se passer de grains, ajoute qu'on peut vivre sans huile, vins ni fruits comme le font certains hommes qui n'en parviennent pas moins à l'extrême vieillesse. Et dans *Joseph.* 26, le vin n'est pas utile, car il y a des gens qui ne boivent que de l'eau fraîche. — § 4. δεσποίνας πεῖναν τε καὶ δίψαν. De même *Mos.*, I, 35, *Hum.*, 17 et *Concup.*, 1.

§ 6. Réaction chez les gens sensés d'Alexandrie contre le luxe de table. A rapprocher de la même réaction à Rome l'an 22 (Tacite, *Ann.*, III, 52), ce qui peut être utile pour la détermination du temps du traité. Un peu plus haut pour le mot τιμαλφής. Cf. *Mos.*, III, 11 et *Dec. orac.*, 2 et *le Cherub.* 29. De même pour τρόπον αἰθυιῶν cf. αἰθυιῶν τρόπον *Alleg.*, III, 53. — § 7. ὑαθυγείου πεδιάδος. De même *Hum.*, 19. — § 7. ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος. De même *Mos.*, I, 16, 40, 47; *Agric.*, 25; *in Flacc.*, 15; *Legat.*, 20. — § 8. Moïse prophète. Cf. *passim*; Moïse modèle, *Mos.*, I, 28; *Hum.*, 1, 3. — § 8. ἀειπάρθενον. Cf. *Mos.*, III, 27. — § 8. Les carrés du triangle rectangle. Cf. *Mos.*, III, 4; *Quæst. in Gen.*, II, 5. — § 10. Le thérapeute qui enseigne parle avec lenteur. Cf. *Quæst. in Gen.*, IV, 104 les sophistes parlant trop vite. — § 11. Sur le sens spirituel de l'hymne, voir aussi *Alleg.*, II, 25 et *Congr.*, 19 pour l'allégorisation du passage de la Mer Rouge.

Je passe aux corrections.

§ 3. A propos de la manière dont les thérapeutes, *assis* dans leur lieu de réunion, tiennent leurs mains, j'ai cité *Somn.*, II, 18. Une attitude tout à fait semblable y est en effet décrite, mais c'est celle de Juifs qui *se rendent* à la synagogue. Ils me paraissent tenir leurs mains de manière à bien montrer qu'ils ne veulent pas travailler le septième jour. Une fois assis dans la synagogue, conservaient-ils cette attitude? Cela n'est pas dit et je n'en sais rien.

§ 9. ὕλη ne signifie pas ici *bois*, mais feuillages, herbes ou joncs, parmi lesquels le papyrus. C'est sur cette sorte de lit ou de matelas rustique, relevé sous les bras en accoudoir, que les thérapeutes prennent place. L'auteur, toujours fidèle à son plan, oppose l'aimable simplicité de ces gens de bon ton à la rigidité excessive des

Digitized by Google

Spartiates, qui étaient, comme on sait, couchés sur des lits de bois de chêne, le coude appuyé sur une pierre ou sur un morceau de bois. Ici encore les thérapeutes n'ont aucunement l'esprit de macération des moines.

Pour expliquer le silence de Josèphe sur les thérapeutes, j'ai dit qu'il nous fait très peu connaître le judaïsme alexandrin. Cette assertion est exagérée. Le lecteur se sera tout de suite souvenu que nous devons à Josèphe une bonne partie de ce que nous savons sur les Juifs d'Égypte. Il n'en est pas moins vrai qu'il n'entre pas dans le détail de leur situation religieuse, et le silence qu'il garde sur les œuvres de Philon demeure étonnant, d'autant plus que l'ignorance n'en est pas la cause.

Enfin, *Legat.*, 39, ce n'est pas de Julie fille d'Auguste mais de Livie (Julia Augusta) qu'il s'agit.

L. MASSEBIEAU.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Albert Marignan. — **La foi chrétienne au IVe siècle.** 1re étude, in-8, xxvii-170 p. Paris, Alph. Picard, 1887. — **La Médecine dans l'Église au VIe siècle.** Mémoire pour servir à l'histoire de la civilisation en France. In-8, xviii-20 p. Paris, même maison, 1887. — **Le Triomphe de l'Église au IVe siècle,** même série ; xviii-57 p. Paris, même maison, 1887.

M. Albert Marignan est un de nos jeunes érudits les plus laborieux et les mieux préparés. Il a jeté son dévolu sur le moyen âge et en particulier sur la période de formation caractérisée par les deux grands facteurs, le triomphe de l'Église et l'invasion barbare. Nous croyons savoir qu'il prépare un grand ouvrage sur un sujet de première importance historique, le *Culte des Saints dans l'ancienne France.* Ce sujet attend encore son explorateur. Il a été beaucoup trop négligé par l'indifférence superficielle des uns et dénaturé par les préjugés anti-scientifiques des autres. Les divers traités que nous annonçons peuvent être considérés comme des introductions à cette œuvre destinée à combler une grande lacune dans la connaissance de notre passé. Longtemps, très longtemps, le culte des saints, mais de saints déterminés, portant un nom spécial, possédant une légende personnelle, a été la religion proprement dite, sinon des clercs qui ne s'y bornaient pas, du moins du peuple. Il y a là toute une mythologie d'étiquette chrétienne qu'il est très intéressant d'étudier et de commenter.

L'idée centrale des travaux de M. A. Marignan, c'est que le triomphe de l'Église en Occident, définitif officiellement depuis Théodose, ne changea que lentement, insensiblement, les croyances et les habitudes religieuses des populations. Celles-ci n'étaient pas animées d'un vif désir de changer de religion ; elles ne furent pas non plus très difficiles à gagner quand la propagande épiscopale et monacale, partie des villes converties les premières, se répandit dans les campagnes et substitua systématiquement les chapelles, les reliques, les légendes chrétiennes aux lieux de culte, aux objets d'adoration et aux légendes du vieux paganisme. Il n'y eut pas, il ne pouvait guère y avoir de conversion fondée sur une préparation didactique et morale. Il en résulta nécessairement un singulier mélange de vieux et de neuf, où le vieux à chaque instant l'emporte, et si bien qu'on peut poser en fait que la plupart du temps le peuple

Digitized by Google

s'aperçut à peine du changement. On peut voir, par exemple, dans le traité de la *Médecine dans l'Église au* VI^e^ *siècle*, comment les pratiques religieuses-médicales des cultes d'Esculape et autres dieux thérapeutes se continuèrent sans changement notable près des autels des saints en renom.

Nous nous bornons ici à une simple indication. Les travaux de M. A. Marignan méritent mieux qu'un compte rendu, ils devront être l'objet d'une critique détaillée et soigneuse, dont nous ne pensons pas qu'il ait à craindre les conclusions. Il faut toutefois qu'il s'attende aussi à quelques colères. Il est malheureusement encore des sujets qu'on ne peut traiter avec le calme et le désintéressement de l'esprit scientifique sans exciter l'ire de ceux qui ne savent les étudier qu'avec la passion du parti pris. Ceci s'adresse aussi bien aux iconoclastes d'extrême-gauche, qu'aux inocolâtres de la droite. M. Marignan pense, et en principe nous sommes de son avis, qu'il faut réagir, documents et pièces en mains, contre l'histoire convenue de l'Église qui prend au pied de la lettre les appréciations trop enthousiastes de quelques écrivains chrétiens, et qui nous montre dès le III^e^ siècle une Gaule, un Occident déjà presque entièrement christianisés. Il démontre selon nous victorieusement qu'il s'en fallait bien qu'il en fût ainsi. Peut-être, toujours à notre sens, tombe-t-il jusqu'à un certain point dans le défaut habituel de ceux qui réagissent contre une grande exagération historique, c'est-à-dire qu'il exagère à son tour la vérité qu'il lui oppose. Il nous semble bien toutefois qu'il est « dans le vrai », sauf amendements et rectifications qui diminueraient la distance entre son point de vue et le point de vue traditionnel. Par exemple, nous ne saurions partager ses doutes relatifs à l'authenticité de la lettre des chrétiens de Lyon aux chrétiens d'Orient (reproduite par Eusèbe, *Hist. Eccl.*, V, 1) au sujet de la persécution dont ils eurent à souffrir sous Marc Aurèle. Il nous paraît que cette lettre porte en elle-même les marques de l'authenticité. Il faut aussi ne pas oublier que si le christianisme, sous la forme du culte des saints, permit au gros des populations de s'y rattacher sans saisir très clairement la différence, il n'y en eut pas moins un changement d'idéal qui s'opéra en même temps dans les consciences et qui devait à la longue porter ses fruits. Ce n'est pas inutilement qu'à la notion d'un idéal divin qui se composait uniquement de force redoutable, de perfection corporelle, de jouissance illimitée et capricieuse, se substitua celle d'une puissance qui tirait ses titres et ses supériorités de la perfection spirituelle et morale. Cette perfection pouvait être, était souvent pauvrement conçue ; n'importe, le principe était là. Au *fort* succédait le *saint*. C'est ce qui ne doit pas être méconnu — ce que M. Marignan ne méconnaîtrra pas non plus — et ce qui console un peu quand il faut passer en revue toutes les niaiseries qui pullulent si aisément dans les pratiques religieuses de populations plongées dans les derniers bas-fonds de l'ignorance et de la crédulité.

Nous faisons les vœux les plus sincères pour que M. Marignan persévère et aboutisse dans la tâche ardue qu'il s'est prescrite. Il rendra le plus éminent

Digitized by Google

service à notre histoire nationale. Qu'il nous permette en finissant de l'engager à soigner son style qui, en lui-même, n'est certes pas mauvais, mais qui porte çà et là les traces du défaut particulier aux hommes d'érudition qui ont longtemps *hospité* les universités allemandes. On y contracte d'excellentes habitudes d'érudition solide, sûre et supérieurement armée. Mais ce ne sont pas des écoles de bon style scientifique, et, en France, nous avons beau faire, c'est plus fort que nous et, même en matière d'érudition, nous restons toujours un peu artistes.

ALBERT RÉVILLE.

Myth, Ritual and Religion, par M. ANDREW LANG. 2 vol., Londres, Longmans, Green et C°, 1887.

Les vues de M. Lang sur la mythologie, peuvent se ramener aux deux principes suivants :

1° A l'époque où s'est formée la mythologie des peuples civilisés, ceux-ci se trouvaient dans un état social, moral et intellectuel analogue à celui qui s'observe directement chez les peuplades sauvages, et même, jusqu'à un certain point, parmi les esprits incultes des nations plus avancées ;

2° Les mythes sont des tentatives primesautières d'expliquer les particularités des phénomènes, des êtres, des objets, des événements, etc. ; mais ils gardent rarement leur forme originelle, soit qu'ils s'amalgament avec des histoires de sauvage sans rime ni raison, soit qu'ils se laissent rattacher aux aventures de n'importe quel personnage, réel ou imaginaire.

Les développements que l'auteur a donnés à cette double thèse et les conséquences qu'il en tire ont été suffisamment exposés et discutés ici dans les travaux approfondis de MM. C.-P. Tiele (livraison de décembre 1885), Ch. Ploix (février 1886), J. Réville (avril 1886). Je puis donc me borner à signaler les différents points où l'ouvrage de M. Lang s'écarte de ses publications précédentes et, ajouterais-je, semble l'emporter sur elles.

D'abord, l'auteur nous y offre, non plus des articles de *Revue* réunis en volume, mais un exposé complet et systématique de ses théories, et il essaye de les appliquer à la mythologie de presque tous les peuples connus.

En second lieu, il y laisse de côté des polémiques souvent un peu vives, qui pouvaient être nécessaires pour déblayer le terrain, mais qui offraient l'inconvénient de dépasser le but et de masquer le côté positif de son argumentation [1].

1) Faut-il s'étonner de la vivacité des polémiques qu'a parfois soulevées M. Lang quand, même dans son dernier ouvrage, nous lisons l'assertion suivante : « Une tentative pour retrouver les vérités de la Bible au fond de la fable des sauvages et des anciens, a été faite récemment encore par feu Lenormant, un savant catholique. » C'est là une singulière façon de caractériser

Digitized by Google

Enfin, tout en maintenant l'intégralité de sa méthode, il paraît être arrivé — et on ne pourrait trop l'en féliciter — à une appréciation plus équitable des services rendus par les autres systèmes d'interprétation mythique : « Chacun de ces systèmes, reconnaît-t-il, a sa part de vérité, mais il n'en est aucun qui ait réussi à débrouiller toute la trame de la tradition et de la superstition. »

Ainsi, il ne prétend plus, comme dans *Custom and Myth*, que « cette vieille école qui avait la prétention d'expliquer le mythe par la philologie, peut être traitée comme n'existant pas : ses derniers jours sont comptés. » Désormais, il se déclare *à peu près* d'accord avec M. Tiele sur la nécessité de recourir à la philologie pour établir la signification de certains noms divins, ou pour déterminer si les mythes des peuples parlant des langues apparentées, dérivent d'une source commune : « La philologie, dit-il expressément, est ici la pythie que tous nous devons consulter. Dans cette sphère, elle est suprême, pourvu que ses grand'prêtres soient unanimes. » Ailleurs, il va jusqu'à accorder à l'école linguistique que certains mythes peuvent être dus à l'oubli de la signification primitive d'un nom : « Les noms de lieux sont un des nombreux objets qui ont éveillé la curiosité, et des mythes explicatifs se sont formés pour la satisfaire. Lorsque, dans les temps barbares, l'oreille populaire eut perdu le sens primitif de ces noms, le faiseur de mythes intervint et les expliqua à sa manière. »

Plus marquées encore sont les concessions qu'il fait relativement à l'importance des mythes naturistes. Nous le voyons, en effet, ranger dans cette catégorie, non plus seulement des mythes d'une transparence enfantine, comme l'histoire de la création chez les Polynésiens, mais encore toute une série de traditions plus compliquées, comme la légende d'Adonis, où il n'hésite pas à découvrir « un symbole de la saison nouvelle et de la végétation printanière, détruite par les chaleurs extrêmes, et passant le reste de l'année dans le monde souterrain. » Il reconnaît également qu'un grand nombre de divinités classiques ont été originairement des personnifications d'éléments ou de forces. Même parmi les contes populaires — dont il refuse, à juste titre, d'attribuer exclusivement l'invention à l'Inde ou même à la race aryenne en général — il admet, au moins comme possible, que certaines histoires aient été suggérées par des manifestations naturelles, solaires ou météorologiques. Il cite, notamment, le conte si répandu d'enfants poursuivis par une marâtre, qui veut les tuer ou les manger : « On rapporte souvent que les étoiles sont les enfants du soleil et qu'ils s'enfuient à l'aube pour ne pas être dévorés par leur père ou leur mère, la lune. Cette explication primitive peut avoir engendré l'histoire de parents

l'œuvre du savant archéologue dont la science déplore encore la perte. Lenormant s'est appliqué, au contraire, à établir que les récits de la Bible sont tirés du fond commun des traditions sémitiques, et qu'ils représentent des mythes originairement naturistes et barbares, transformés par l'introduction d'un élément spirituel et moral. M. Lang tire ici sur ses propres troupes.

Digitized by Google

cannibales, et la légende serait ainsi descendue du ciel sur la terre. Ceci, toutefois, est peut-être une hypothèse risquée sur l'origine d'un conte qui a pu se former aisément partout où les hommes éprouvent une tendance à retourner au cannibalisme. »

C'est là tout ce que demandent à M. Lang et aux autres défenseurs de la méthode anthropologique, les mythologues qui ne s'inféodent à aucune école et qui estiment les facteurs de la mythologie aussi variés que les combinaisons de l'imagination humaine aux prises avec les énigmes du monde extérieur. On lui reprochera peut-être de faire encore la part trop restreinte au rôle des phénomènes naturels dans la genèse des mythes, et on peut, sous ce rapport, en apppeler au savant qu'il cite lui-même, et avec raison, comme un des principaux maîtres de l'anthropologie contemporaine, M. E.-B. Tylor. Mais M. Lang n'en a pas moins raison de protester contre le reproche d'exclusivisme que lui ont lancé des adversaires parfois plus exclusifs encore. Il montre lui-même, en ces termes, à propos de la mythologie grecque, que son système n'a rien à attendre de l'intransigeance : Que les mythes de l'Hellade aient été importés par les Pélasges ou par les Phéniciens, ou qu'ils aient été empruntés aux premiers habitants de la Grèce, « l'assertion qui voit une survivance dans la partie la plus bizarre de cette mythologie, n'en est aucunement affectée. Empruntés, hérités ou imités, certaines histoires et certains rites sont d'origine sauvage, et l'argument ne porte que sur ce côté de la religion grecque. »

Il y a même un point où je serais tenté de trouver que M. Lang va un peu loin dans la voie des concessions à certains de ses adversaires. C'est quand il met sur un pied d'égalité les deux hypothèses qui font précéder cet état de « sauvagerie » mythologique, l'une par un niveau de croyances plus élevé, l'autre par un état encore inférieur de la religion. Sans doute, il suffit à sa thèse d'établir que les mythes ont pris naissance dans un milieu barbare, sans qu'il y ait à s'enquérir de l'état social qui a précédé. Mais une fois qu'on applique la méthode anthropologique et qu'on s'appuie, comme le fait M. Lang, sur « la théorie générale de l'évolution » pour établir que la culture religieuse de tous les peuples connus a ses antécédents dans une théologie incohérente et grossière, il est impossible de ne pas admettre que la première conception des êtres surhumains a dû être au niveau, sinon même au-dessous, de cette théologie. Quant à alléguer que la sauvagerie est parfois le résultat d'une dégénérescence, ce n'est que reculer la difficulté, car toutes les alternatives de progrès et de décadence ont bien dû avoir un commencement.

Peut-être les hésitations de l'auteur proviennent-elles ici de ce qu'il attribue au sauvage des sentiments religieux « en avance » sur ses croyances mythologiques. Distinguant, en effet, — parmi les idées que les peuples incultes aussi bien que civilisés, se font de leurs dieux, — une partie rationnelle et un, partie irrationnelle, — la première assimilée au sentiment religieux, la seconde à la mythologie proprement dite, — il allègue que même les peuplades dont les

Digitized by Google

mythes sont les plus absurdes croient à des dieux bons et justes : « Aux heures de péril et de dénuement, le sauvage même le plus dégradé soupirera après la divinité et lui attribuera la qualité de père et d'ami; — quitte, lorsqu'il voudra spéculer sur les causes ou satisfaire son goût de fiction, à ravaler ce père spirituel au niveau de la brute et à en faire le héros d'aventures comiques ou répugnantes. La religion, sous son aspect moral, se ramène toujours à la foi en un pouvoir qui est bienveillant et qui travaille pour la justice. »

Le raisonnement est fondé, s'il se borne à établir que la religion, même dans ses formes les plus embryonnaires, n'est pas exclusivement composée de terreur; que l'homme a beau craindre ses dieux, qu'il les aime aussi; qu'il ne les juge pas tous malfaisants; qu'il cherche à se mettre avec les plus puissants d'entre eux dans les relations intimes de protégé à protecteur. M. Lang montre que le Bosschiman, le Fuégien, l'Australien, « croient à un être qui donne la pluie quand on l'implore et qui procure la délivrance dans le danger. » Mais ni ces exemples, ni aucun des faits qu'il cite, n'autorisent à penser que la morale ait rien à voir dans l'affaire, ou que ces peuples envisagent leurs dieux comme des êtres qui « travaillent pour la justice. » C'est seulement à un niveau supérieur que la morale s'unit à la religion pour influencer la conduite des hommes; jusque-là il s'agit de capter, non de mériter la protection divine. Ramenée à ces proportions, la religion du sauvage ne fait qu'introduire dans ses rapports avec les êtres surhumains les sentiments qu'il éprouve dans le cercle de ses relations privées et de ses affections familiales. Au point de vue religieux, pour employer les expressions de l'auteur, le dieu est un père glorifié, comme, au point de vue mythologique, il est un chef ou un sorcier agrandis. Rien de plus logique et de plus naturel; mais ce n'est pas un motif de croire à l'antériorité de la religion sur la mythologie.

Au fond, M. Lang, si on le pressait un peu, serait de notre avis. Autrement pourquoi condamnerait-il d'une façon si absolue toute tentative de retrouver dans les mystères de l'antiquité autre chose que des survivances trop choquantes pour être exhibées et publiées? Pourquoi écrirait-il que « la sorcellerie a précédé le sacerdoce dans le cours de l'évolution, » et que « la religion s'est dégagée de formes, pareilles à des larves, qu'elle a laissées derrière elles? »

Après avoir ainsi assigné à la religion le domaine du rationnel et cherché l'irrationnel dans la mythologie, l'auteur revient en quelque sorte sur cette classification pour distinguer, dans la mythologie même, une partie rationnelle et une partie irrationnelle. La première sera formée des mythes « correspondant à l'état actuel de notre pensée et par suite intelligibles pour nous. » La seconde comprendra :

1° La représentation des dieux sous des formes monstrueuses ou bestiales;

2° Les conceptions grotesques et inconséquentes du caractère des dieux;

3° Les histoires fantastiques sur leurs origines;

4° L'exercice de leur pouvoir d'une façon contraire aux lois de la nature;

Digitized by Google

5° Le caractère enfantin de leurs relations avec les hommes et de leur intervention dans l'œuvre de la création.

Ainsi : « l'Artémis de l'*Odyssée* qui consacre ses loisirs à chasser l'ours et le cerf agile, au milieu d'un essaim de nymphes sylvestres, compagnes de ses jeux, toutes également belles, mais laissant reconnaître la déesse à son port majestueux, est une représentation mythique parfaitement rationnelle d'un être divin... D'autre part l'Artémis d'Arcadie, confondue avec la nymphe Callisto qui, à son tour, se transforme en ourse et plus tard en étoile, ou encore l'Artémis Brauronia dont les jeunes prêtresses exécutaient une danse de l'ourse figurent des déesses dont la légende semble antinaturelle et exige une explication pour devenir intelligible. »

Il semble qu'il y a ici une certaine confusion de langage, sinon de pensée. Peut-on traiter un mythe de rationnel, c'est-à-dire de conforme à ce que nous regardons comme l'ordre rationnel des choses, lorsqu'il nous représente des dieux comme « beaux aussi bien que sages? » N'est-il pas « contraire aux lois de la nature » que des êtres surhumains s'en aillent courir le cerf au fond des bois et pourquoi est-il plus déraisonnable de prêter à la divinité des formes animales ou fantastiques que la physionomie humaine?

Peut-être l'auteur a-t-il simplement voulu dire qu'à ses yeux, sans doute, tous les mythes sont irrationnels, néanmoins que nous pouvons comprendre comment les hommes du passé ont été rationnellement conduits à formuler les histoires attribuant aux dieux les traits les plus séduisants de la figure ou de l'âme humaines. Mais l'objet même de cet ouvrage est de nous prouver que *toute* la mythologie est intelligible et de nous faire comprendre par quel procédé psychologique se sont formés les mythes absurdes et choquants, aussi bien que les mythes élevés et prétendument « rationnels. » Tout au plus pourrait-il dire que ceux-ci doivent nous sembler moins déraisonnables et plus faciles à comprendre que ceux-là. Cependant ce n'est là, en somme, qu'une différence de degré et non une base de classification.

Je me hâte d'ajouter que cette classification est parfaitement inutile à la thèse principale de M. Lang. Elle n'a une raison d'être que si l'on veut, à toute force, faire deux parts dans la mythologie : l'une qui représenterait une sorte de tradition supérieure, écho de la sagesse primitive; l'autre qui serait due à la corruption du langage, de la pensée ou de la croyance. Or telle est précisément la manière de voir que M. Lang combat avec une énergie et un succès auquel il faut rendre hommage.

Ces critiques sur des points secondaires ne peuvent diminuer la valeur d'un ouvrage qui a déjà obtenu un légitime retentissement. Sans doute les vues de l'auteur ne sont pas nouvelles; il se plaît lui-même à rappeler les nombreux écrivains qui l'ont précédé dans ses conclusions, depuis un père de l'Église, Eusèbe, jusqu'à MM. Tylor et Mannhardt, en passant par Fontenelle et le président de Brosses. Mais il est peut-être le premier qui ait appliqué d'une façon

Digitized by Google

aussi complète et aussi suivie la théorie des *survivances* aux mythes de l'antiquité. D'autre part, avec l'originalité de style et l'érudition de bon aloi qui donnent un charme littéraire à toutes ses productions, il fera pénétrer davantage dans le public des idées confinées jusqu'ici dans les œuvres spéciales des mythologues et des anthropologistes. Il serait fort désirable que l'ouvrage pût paraître prochainement en français et je me permets d'appeler sur ce point l'attention de MM. Parmentier et Ch. Michel qui nous ont déjà fait connaître, sous le titre *La Mythologie*, quelques-uns des principaux articles de M. Lang.

GOBLET D'ALVIELLA.

Das Selbstbwusstsein Jesu im Lichte der Messianischen Hoffnungen seiner zeit, par W. BALDENSPERGER. Strasbourg, J. H. Ed. Heitz (Heitz et Mündel), 1888.

L'ouvrage de M. Baldensperger est une thèse pour l'obtention de la licence en théologie, proposée à la Faculté de théologie de Strasbourg. Son but est de donner une esquisse de la psychologie religieuse de Jésus. Les difficultés étaient multiples ; et l'auteur ne les ignorait pas. A notre avis, son travail si condensé est une œuvre de valeur, qui répand un peu de lumière sur cette question obscure, et qui se distingue par une méthode strictement scientifique et par une étude approfondie de la matière.

En général, pour faire la psychologie d'un homme, il faut connaître l'époque dans laquelle il est né, le milieu géographique et social, la culture, les influences diverses qui ont agi sur lui et sur son entourage ; il faut s'assimiler ses œuvres, ses pensées qui sont le symbole de ce qu'il est. Jusqu'à quel point pouvons-nous appliquer ces règles de psychologie générale à la personnalité de Jésus ? Nous ne savons rien sur son enfance, presque rien sur le milieu où il a grandi. Il n'a rien laissé directement ; tout ce que nous savons, nous le savons par des récits postérieurs d'auteurs connus ou anonymes dont nous ignorons les aptitudes critiques et intellectuelles. Il semblerait donc qu'avec M. Reuss (*Théol. chrét. au siècle apost.*, 3e édit., préface, p. XVII), l'on devrait renoncer à toute tentative de reconstituer l'histoire psychologique de Jésus, « plutôt que de se hasarder à voiler notre ignorance par des conjectures qui, prises isolément, ont peu de valeur, et qui, embrassées en vue d'un tableau d'ensemble, risquent de mettre le roman à la place de l'histoire. »

Comment faire pour éviter ces deux écueils ? L'historien de ces époques obscures, et cependant si importantes, doit traiter les documents avec un soin jaloux. Il doit oublier entièrement qu'il est un homme du XIXe siècle, dont les usages, l'éducation, les conceptions diffèrent du tout au tout de celles d'hommes qui ont vécu il y aura bientôt deux mille ans, dans un petit pays relativement fermé aux influences extérieures. Et ce sera déjà un grand pas de

Digitized by Google

fait. Puis il ne devra pas oublier que les documents que nous possédons, nous expriment l'idée que leurs auteurs avaient de Jésus, et rien de plus; et le devoir de l'historien se bornera à étudier le document dans ce sens, sans vouloir appliquer à des pensées qui ne sont peut-être plus les siennes une critique rationaliste qui juge de l'authenticité de telle ou telle parole d'après telle ou telle préoccupation philosophique ou dogmatique qui hante son esprit. A cet égard, il est curieux de comparer ce dernier ouvrage avec celui de M. Colani (*Jésus-Christ et les croyances Messianiques*, Strasbourg, 1863), pour constater le réel progrès dans la méthode qu'ont fait les sciences théologiques.

M. *B.* divise son travail en deux parties à peu près égales, dont la première sert pour ainsi dire d'introduction à la seconde. Dans cette première partie, il étudie en détail l'idée messianique telle qu'elle s'est développée dans la littérature pseudépigraphe et apocalyptique du dernier siècle avant J.-Ch. Il passe en revue les livres de Daniel, les oracles sibyllins, Hénoch, le livre des Jubilés, les psaumes de Salomon, l'Assomption de Moise, les apocalypses d'Esdras et de Baruch. Par des arguments bien choisis, il place toute cette littérature dans cette période troublée des cent soixante-dix à deux cents ans qui précèdent la venue du Christ. L'ouvrage le plus récent serait, d'après M. *B.*, les *similitudes* du livre d'Hénoch qu'il croit pouvoir placer vers l'époque de Jésus. Cette étude des sources littéraires de la pensée religieuse de cette époque est faite avec beaucoup de soin. Jésus a-t-il connu cette littérature, en a-t-il subi l'influence? Ou bien l'enseignement du Christ, original et nouveau, a-t-il été l'inspirateur de plusieurs de ces écrits, comme le voudraient certains critiques? Une semblable alternative ne semble pas susceptible d'une solution, puisqu'il nous est absolument impossible de déterminer d'une façon quelconque si Jésus a connu et étudié ces œuvres. Ce qui est important pour nous, c'est d'analyser l'état religieux qui a inspiré ces apocalypses, c'est de montrer les rapports de l'état religieux avec l'état politique du temps. Nous connaîtrons ainsi l'atmosphère religieuse dans laquelle vivait Jésus ; il ne reste plus isolé dans une époque que nous ignorons ; nous saisissons l'organisme religieux dans lequel il rentre, et dont il exprimera lui-même sous une forme pure et élevée l'idée fondamentale.

L'apocalyptique contemporaine de Jésus-Christ n'est pas une pauvre imitation de l'ancienne prophétie. C'est un genre neuf et original. L'idée occupe une plus grande place chez les auteurs apocalyptiques que chez les prophètes. Ils sont avant tout théoriciens. Ils dépassent la terre pour s'élever dans le surnaturel. Ils développent tout un plan de « philosophie de l'Histoire », qui ne manque pas de grandeur. Déjà, dans le livre de Daniel, que M. B. appelle « la Magna Charta de l'École apocalyptique » (p. 85), on peut découvrir en germe tout le nouvel enseignement : c'est le règne des saints, ouvert par le jugement général, royaume indestructible et éternel. (Dans Daniel, l'Homme, le Barenasch est le symbole du peuple aimé du Très-Haut.) Les mêmes idées se retrouveront ailleurs. D'un côté, les souffrances et les misères d'une nation

Digitized by Google

qui est soumise à l'étranger, à l'intrus ; de l'autre, l'indignation religieuse cherchant la consolation dans un avenir plus ou moins prochain, où règnera la paix et la justice, après que l'Éternel aura mis fin à l'ordre ancien par le jugement qui doit précéder la venue de son règne. Voilà l'idée fondamentale qui peu à peu se précise ; la notion du Barenasch change. Ce n'est plus comme dans Daniel le symbole du peuple ; le Barenasch devient l'homme chargé par Dieu de présider au nouvel ordre de choses. Ce progrès dans la notion du Barenasch nous amène à l'époque de Jésus.

L'auteur, avant de se risquer à reconstituer l'évolution religieuse de Jésus, cherchera les enseignements que nous donnent sa prédication du royaume de Dieu, ses souffrances, sa mort, la promesse de sa parousie (p. 106).

Le but de la vie de Jésus, d'après les sources authentiques des synoptiques, est la prédication du « royaume de Dieu » (p. 109). Ce n'est pas lui qui a inventé ce mot. Il a parlé naturellement le langage de son temps. Mais dans cette expression, il a fait rentrer des notions nouvelles. Tout ce que Jésus sent de pur et d'élevé, tout ce qu'il apporte comme fruit de ses expériences religieuses, comme résultat de ses rapports intimes avec Dieu, il le fait rentrer dans le terme général du « royaume de Dieu », qui alterne chez lui avec celui de « royaume des cieux ». Quelles sont les conditions pour être membre de ce royaume spirituel ? La conversion, la réconciliation avec Dieu, la confiance en Dieu, c'est-à-dire une justice surpassant la lettre de la loi. Cette justice ne critique pas et n'attaque pas ; mais de fait, en s'affirmant, elle se pose en antagoniste de la loi. Elle dépssse la justice morte des Pharisiens. « Elle ne se pose pas à *côté* des ordonnances légales, mais à *leur place*. »

La prédication du royaume de Dieu se termine par les souffrances et la mort sur la croix. Qu'est-ce que Jésus a pensé de ses souffrances, de sa mort ? Et d'abord Jésus a-t-il lui-même exprimé une idée sur ce point ; ou bien ses disciples n'ont-ils pas imaginé après sa mort ce qu'ils mettent dans sa bouche ? M. B. regarde cette dernière hypothèse comme insoutenable. Si Jésus s'est cru le Christ, il a dû en prévoir toutes les conséquences, entre autres la souffrance et la mort. D'autre part, les Juifs ont-ils eu une idée quelconque d'un Messie souffrant ? M. B. répond affirmativement, mais en montrant la différence entre les deux notions juive et chrétienne. Les Juifs croient que le Messie juif souffrira *avec* son peuple ; c'est contre sa volonté qu'il souffrira à cause du péché et des temps difficiles, tandis que le Messie chrétien souffre *pour* les siens, et volontairement. Il paraît donc certain que Jésus a transformé l'idée messianique juive et lui a donné un autre sens. Il a prévu ses souffrances et sa mort ; il les a prévues comme nécessaires à son œuvre ; il en a parlé aux siens en mainte circonstance. Ce fait acquis, passons à l'idée de la Parousie.

Qu'a pensé Jésus de la Parousie ? Dans quel sens la comprenait-il ? Questions difficiles à résoudre, si l'on considère combien les critiques sont peu d'accord sur ce point ; les uns et non les moins compétents, Schleiermacher, Hase,

Digitized by Google

Meyer, Reuss, Colani, entendent la Parousie dans un sens purement spiritualiste, comme la réalisation future de l'idée religieuse de Jésus dans l'humanité ; les autres, non moins autorisés, Strauss, Renan, Weizsäcker, Keim, etc., croient que Jésus a parlé de sa Parousie dans le sens réel du mot, comme s'il devait réellement revenir sur les nuages après sa mort pour organiser le royaume de Dieu, en commençant par juger les vivants et les morts. Notre auteur est loin d'ignorer la difficulté ; mais il croit qu'elle n'est pas insoluble. On a eu tort de considérer la Parousie en elle-même, sans se préoccuper de l'état psychologique qu'elle implique. En effet, que veut Jésus ? Nous l'avons déjà dit : il se sent appelé à annoncer le royaume de Dieu. Lui-même, comme Messie, en est le chef. Ainsi, logiquement, qu'il meure ou qu'il vive, la pensée de Dieu se réalisera dans le royaume, il y croit d'une foi absolue. Quand sa mort approche, il ne perd pas sa foi ; mais il croit à ce que les prophètes, les auteurs des apocalypses ont cru ; il croit à la réalité du jugement de Dieu ; il croit à sa vocation, et dans ce cas encore, il annonce qu'il reviendra, car ce que Dieu a décidé, ne peut pas ne pas arriver.

C'est en considérant ces différents points, historiquement indiscutables, que l'auteur essaye d'esquisser un développement dans la conscience de Jésus. C'est là évidemment la partie la plus difficile de sa tâche. Car, je l'ai déjà dit, le document suffit pour nous montrer un côté de la personnalité du Christ, mais ne peut fournir les éléments scientifiques d'une reconstitution psychologique complète. Si l'on veut néanmoins tenter de la réaliser, il faut, comme dirait M. Renan, agir en voyant, c'est-à-dire d'une façon hasardée. Nous ne chicanerons pas M. *B.* sur ce point. Il nous semble, tout au contraire, qu'il a fait preuve d'un grand tact dans cette partie si ardue, et c'est tout ce qu'on pouvait lui demander.

En somme son travail est très satisfaisant. Il a consulté lui-même les sources, à l'exception de la littérature rabbinique et talmudique pour laquelle il s'en rapporte aux excellents travaux de Weber, Wünsche et Edersheim. Mais ce qui fait surtout la valeur de cet ouvrage, c'est la méthode. Nous avons sous les yeux une œuvre dégagée des préoccupations d'école, que ce soit l'école voltairienne, l'école rationaliste ou l'école confessionnelle. L'auteur a compris — et bien d'autres marchent déjà dans cette voie — que la théologie ne peut avoir droit de cité dans la science que le jour où elle en admet les principes.

X. Koenig.

L. Knappert. **De Beteekenis van de Wetenschap van het Folklore voor de Godsdienstgeschiedenis.** Amsterdam, D. B. Centen, 1887. 276 p.

Dans cette thèse de doctorat, l'auteur essaie de démontrer comment les études de folklore peuvent rendre des services à la mythologie et à l'histoire des religions, et applique sa manière de voir aux mythes de Holda.

Digitized by Google

Dans les deux chapitres servant d'introduction, il résume l'histoire du mouvement folkloriste; il montre comment le folklore a élargi le domaine de la mythologie germanique spécialement, et essaie de déterminer le caractère du système de M. Max Müller et de celui de M. Lang. Il caractérise la tendance des principaux folkloristes allemands, parmi lesquels il s'arrête plus longuement sur Grimm, Kuhn et Mannhardt, en faisant ressortir la différence de conception qui a présidé à leurs conclusions.

M. Knappert est d'avis que le folklore peut rendre de grands services aux études mythologiques et essaie de reconstituer le mythe de la divinité germanique Holda. Il le fait d'une manière beaucoup plus détaillée et plus exacte que ce n'a été fait avant lui, et profite largement des travaux de Grimm, Simrock et Mannhardt, qui se sont occupés de Holda, sans que son caractère ait été nettement dessiné par aucun d'eux.

Les mythologues allemands sont généralement d'accord pour voir dans le nom de Holda primitivement l'une des épithètes de Freya : *holda* Freya, la bonne, la favorable Freya. M. K. partage l'avis de Grimm, que le nom de Freya doit être considéré comme le nom *vanique* de Frigg, la compagne d'Odin.

La place occupée par la femme chez les Germains devait également lui assigner un rôle très important dans la mythologie, et par conséquent dans les mythes populaires. De là encore son grand rôle qu'elle joue dans les contes, légendes et croyances en général.

Ce sont surtout ces croyances que M. K. considère comme les sources du mythe qu'il veut reconstituer.

Holda est spécialement la déesse de la fertilité végétale et animale. Il en trouve la preuve surtout dans le fait que la mythologie populaire lui assigne d'une manière générale une demeure souterraine, souvent dans les fontaines. C'est de cette représentation que découle aussi son rôle de déesse de la naissance et de la mort.

Elle nous apparaît avec une autre attribution dans les mythes où elle figure comme présidant aux occupations domestiques, spécialemeut au filage.

Une quatrième attribution de Holda n'a pas pris autant de développement que les autres : elle apparaît également comme conduisant la chasse sauvage, et comme produisant la neige. Dans ces mythes, son prototype s'est moins effacé, et c'est plutôt par suite d'une confusion avec Freya que certains contes parlent de Holda.

M. K. détermine chacun de ces points par des exemples très abondants, puisés dans des recueils très nombreux : en général il ne se départ pas de la réserve avec laquelle il convient d'employer les matériaux du folklore, lorsqu'il s'agit d'en tirer des conclusions. D'après ce travail, Holda doit être considérée comme une des figures les plus importantes de la mythologie germanique. Aussi sera-t-il prudent d'attendre des preuves plus certaines que des contes et des rimes populaires, avant de certifier les conclusions de M. K.

Digitized by Google

La marche suivie par l'auteur est la méthode éclectique : il est d'avis qu'il faut se garder également des extrêmes de MM. Max Müller et de Lang; du moins, il a montré, que les facteurs qui ont produit les mythes peuvent être très nombreux.

Aug. Gittée.

Digitized by Google

CHRONIQUE[1]

FRANCE

Facultés de théologie protestante et séminaire israélite. — L'étude scientifique des questions religieuses en France a failli être atteinte, dans l'un de ses organes essentiels, par la suppression des facultés de théologie. Heureusement, cédant au vœu éclairé du Sénat, la Chambre est revenue sur son premier vote. Non seulement le niveau intellectuel du corps pastoral risquerait de s'abaisser par la suppression des foyers de haute culture, où les jeunes candidats s'initient aux méthodes de l'histoire et de la philosophie scientifiques ; mais, en outre, un groupe des connaissances humaines qui, dans tous les pays civilisés, forme l'objet d'un enseignement spécial, se trouverait désormais privé de représentants au sein de l'Université de France. Tous ceux qui connaissent, autrement qu'à la façon superficielle d'un chroniqueur de journal politique, l'histoire ecclésiastique et celle de l'enseignement supérieur dans le monde moderne, savent aussi de quelle haute utilité ont été les facultés de théologie, soit dans l'église, soit au sein même des universités. Elles sont les organes indispensables par lesquels l'esprit scientifique s'infiltre dans les corps ecclésiastiques ; elles sont les plus hautes éducatrices des milliers de fidèles qui s'inspirent de l'enseignement de leurs directeurs religieux et, par le fait, des agents actifs pour refouler la superstition. Et l'exemple de l'Allemagne, de la Hollande, de la Suisse, de l'Angleterre, de l'Amérique elle-même, prouve, aux yeux les plus prévenus, combien l'influence des facultés de théologie est féconde dans le monde universitaire. L'histoire, la philologie, la morale, la philosophie générale, la psychologie, la critique, ont compté et comptent encore, dans ces divers pays, parmi leurs plus éminents représentants, des hommes qui se sont formés dans les facultés de théologie. En France même, malgré le petit nombre de ceux qui ont fait leurs études dans ces facultés, on est étonné d'en retrouver une proportion relative-

1) L'abondance des matières nous oblige à remettre au prochain numéro le dépouillement des Périodiques, la Bibliographie et la plus grande partie de la Chronique.

Digitized by Google

ment si considérable dans l'enseignement public, dans la presse, dans tous les domaines des sciences historiques et littéraires.

Publications récentes. — M. *E. Amélineau* vient de faire paraître, dans les *Mémoires de la Mission permanente au Caire*, un volume intitulé : *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e^ et V^e^ siècles* (Paris, Leroux, XCIV-480, in-4). C'est le premier volume d'une série qui comprendra tous les documents que l'auteur a recueillis en Égypte et dans les bibliothèques publiques ou privées de l'Europe. Dans le premier volume ont été groupés les documents qui peuvent servir à élucider l'histoire d'un moine fort célèbre en Égypte, peu connu ailleurs et nommé Schnoudi. Ces documents sont au nombre de cinq : 1° Une vie copte (dialecte memphitique) de Schnoudi ; 2° Un panégyrique d'un évêque de Tkôou, nommé Macaire, qui accompagna Dioscore au concile de Chalcédoine ; 3° Un sermon faussement attribué à Saint-Cyrille ; 4° La vie complète de Schnoudi, telle qu'elle a été traduite du copte sahidique en arabe. A ces premiers documents sont joints plusieurs fragments de la vie thébaine de Schnoudi, et d'autres ayant trait à la règle observée dans son monastère. A ces œuvres, qui visent plus particulièrement Schnoudi, sont jointes les Lettres d'Acace, de Constantinople, à Pierre Monge, d'Alexandrie, lorsque le célèbre patriarche de Constantinople déserta la foi de Chalcédoine qu'il avait d'abord défendue. Ces lettres sont aussi apocryphes. Les documents sont précédés d'une large introduction où M. *E. A.* s'est attaché à discuter la valeur historique des documents qu'il a publiés, à rechercher l'esprit qui les a produits et à déterminer la manière dont on doit les employer.

Tous les documents ont été traduits avec le plus grand soin, en serrant le texte d'aussi près qu'il était possible, de manière que les personnes étrangères aux langues copte et arabe puissent se servir de ces documents pour leurs études particulières. M. Maspéro, en présentant ce volume à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, s'est exprimé en ces termes : « Le volume nous reporte à l'époque où le christianisme égyptien triomphant persécutait les derniers païens et commençait à se perdre dans l'hérésie. Le moine Schnoudi est une des figures les plus curieuses de ce temps troublé : jusqu'à ce jour on savait si peu de lui que l'église romaine a laissé indécise la question de savoir s'il était orthodoxe ou non... Les documents, bien que mêlés de légendes et de fables nombreuses, renferment une part de vérité suffisante pour nous permettre de porter un jugement sur le caractère et l'époque de Schnoudi. M. *A.* a fort bien fait, dans la préface, la critique de ses auteurs ; la connaissance qu'il a prise, dans le pays, des mœurs des moines coptes actuels, l'a aidé à comprendre mieux le caractère des moines anciens et à entrer dans leur esprit. Le livre est utile, original, consciencieux ; il prouve qu'on a tort de négliger les documents coptes et montre le parti qu'on peut en tirer pour l'histoire de l'Égypte byzantine et du christianisme dans les siècles qui précédèrent la conquête des musulmans ». (*Journal officiel*, 16 mars 1888.)

Digitized by Google

Nomination de M. Menant à l'Institut. — Notre collaborateur, M. *Joachim Menant*, a été nommé membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

ANGLETERRE

Publications récentes. — *Hibbert Lectures*, 1886. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by* Celtic Heathendom, by *John Rhys*, professor of Celtic in the University of Oxford. (In-8, viii-708 p. avec index). Nous recevons un important ouvrage qu'on s'étonnait de n'avoir pas encore vu paraître, le volume contenant les conférences du savant celtisant d'Oxford, M. John Rhys, faites par lui, il y a deux ans, sous les auspices de la célèbre association fondée par la générosité scientifique de feu Hibbert. M. Rhys nous expose, dans la préface, les causes de ce retard qui tiennent à l'ampleur même du sujet qu'il ne pouvait épuiser en quelques conférences et dont il a dû revoir avec soin de nombreux éléments avant de livrer son œuvre à l'impression. Encore n'a-t-il pu tout dire, et il nous promet, à bref délai, un autre volume, qui sera sans nul doute bien intéressant sur la *Légende du roi Arthur*, et plus tard un volume à part sur les *Divinités noires* des Celtes.

Quant au volume actuel, nous ne pourrions, au pied levé, lui consacrer l'étude soignée à laquelle il a droit et qui lui sera plus tard accordée. Ce champ des antiquités religieuses celtiques touche de près celui de nos propres antiquités ethniques. Le livre de M. Rhys commence même par tout un chapitre sur le panthéon gaulois. Dans les chapitres suivants, il traite du dieu suprême des Celtes insulaires, de Merlin, de Camulus, du druidisme, de Gwydion, le héros civilisateur, du soleil considéré comme héros épique, d'autres dieux et démons, enfin de la légende celtique du déluge. Nous devons, pour le moment, nous borner à ce sec résumé, en nous félicitant de ce qu'une aussi solide contribution à l'une des branches les moins favorisées jusqu'à présent de l'histoire religieuse nous soit fournie par un spécialiste aussi éminent, dont la la compétence et le mérite scientifique sont de l'ordre le plus élevé. — A. R.

Les conférences Hibbert de cette année ont été confiées au Rév. Dr *E. Hatch*, de St-Mary-Hall, à Oxford. Il a pris pour sujet : l'*Influence de la civilisation grecque sur le christianisme*. Nul n'est mieux qualifié pour traiter cette belle question, que le savant historien auquel nous devons déjà de précieux travaux sur le gouvernement de l'Église aux premiers siècles et au commencement du moyen âge.

— *A dictionary of Christian biography, literature, sects and doctrines during the first eight centuries*. Vol. IV. (Londres, Murray.) La grande publication, entreprise par MM. William Smith et Henri Wace, est achevée dans ce quatrième volume, allant de la lettre N à Z. Il s'est fait assez longtemps attendre, le troisième volume ayant déjà paru en 1877; mais les éditeurs ont le droit de dire que le retard se justifie par le soin que les collaborateurs ont apporté à la rédaction de leurs articles. Le principal inconvénient de ce dictionnaire est

Digitized by Google

de s'arrêter au VIIIe siècle, sans que l'on sache bien pour quelle raison. Parmi les nombreux articles ayant une valeur originale, nous signalerons ceux de M. *Lipsius*, sur la Pistis Sophia et sur Valentin. Mais, quelque soit l'intérêt de la publication prise dans son ensemble, ceux qui lisent l'allemand préféreront toujours l'*Encyclopédie* de Herzog et de Plitt.

— Rev. *H.-R. Haweis. The light of the ages* (Londres, Burnet). L'auteur a voulu montrer l'unité de la conscience religieuse à travers les manifestations variables et éphémères des différentes religions. A cet effet, il nous offre une description sommaire des principales religions historiques. L'ouvrage est bien écrit et de valeur philosophique plutôt que d'intérêt historique.

— *References fur students of Miracle Plays and Mysteries.* L'*Academy* signale, dans le n° 8 des *Library Bulletins,* de l'Université de Californie, une remarquable classification des Mystères anglais, manuscrits ou publiés, et des principaux ouvrages s'y rapportant, par M. F.-H. Stoddard.

— *The life of John William Colenso*, par *W. Cox* (Londres, Ridgway, 2 vol.). Les deux volumes du révérend Cox sur le célèbre évêque de Natal méritent d'être signalés à ceux qui suivent le mouvement religieux dans la société anglaise pendant la seconde moitié de notre siècle. Colenso est certainement l'une des physionomies les plus originales et les plus sympathiques du clergé anglais.

— *L'enseignement de l'histoire des religions en Ecosse.* Nous avons signalé en son temps le legs de deux millions de lord Gifford aux universités écossaises, pour qu'elles instituent des conférences sur la théologie naturelle, en dehors de toute condition dogmatique ou confessionnelle (voir t. XV, p. 375). Le sénat académique de l'université d'Edimbourg a confié pour deux ans ce nouvel enseignement à M. *Hutchison Stirling.* Sous le nom de « théologie naturelle », il faut entendre la philosophie et l'histoire générale de la religion. On ne sera donc pas étonné d'apprendre que l'université de Glasgow ait porté son choix sur M. *Max Müller.* Comme il ne s'agit que de donner vingt conférences par an, la situation de l'éminent professeur à Oxford ne l'empêchera pas d'assumer ces nouvelles fonctions, pour le plus grand profit de la jeunesse universitaire écossaise.

Nous apprenons également que M. *Monier Williams* entreprend à Edimbourg, aux conférences de la fondation Duff, une série de leçons sur le bouddhisme. On voit que si l'Ecosse a longtemps nourri une prudente défiance à l'égard de l'histoire des religions, elle lui ouvre aujourd'hui ses portes avec une hospitalité digne des meilleures traditions écossaises.

— *Encyclopédie britannique.* Le vingt-troisième volume de l'*Encyclopédie britannique* vient de paraître. Il va jusqu'aux lettres *Ups.* Parmi les articles qu'il renferme, il convient de signaler les suivants: *Temple*, par M. Robertson Smith; *Théisme* et *Théologie*, par le professeur Flint; *Tibet*, par le général G.-T. Waker et M. Terrien de Lacouperie.

Digitized by Google

Nécrologie. — Le 3 février est mort à Cannes, à l'âge de soixante-six ans, M. *Henry Sumner Maine*, dont les travaux sur les origines et l'histoire primitive des institutions antiques, spécialement *Ancient Law* (1861) et *Early law and custom* ont acquis une si grande et si légitime autorité.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — *Babylonisch-Assyrische Geschichte, von C. P. Tiele*, von der Thronbesteigung Sinacheribs bis zur Eroberung Babels durch Cyrus. (Histoire assyro-babylonienne ; deuxième partie : du règne de Sinacherib à la conquête de Babylone par Cyrus). — Gotha, Friederich Andreas Perthes, 1888. In-8, 285-647 pages, avec registre alphabétique.

L'éminent professeur de Leide, M. C. P. Tiele, vient de publier la seconde partie de son histoire de l'Assyro-Chaldée. La première, qui s'arrêtait au moment où Sinacherib, le grand conquérant, montait sur le trône d'Assyrie, avait déjà paru au commencement de l'année dernière. Cette utile et remarquable publication allemande fait partie de la série des *Handbücher der Alten Geschichte*, éditée par la maison Perthes de Gotha. Le prospectus nous fait espérer la dernière partie de cette histoire, celle qui ira de Cyrus à Alexandre. A partir, en effet, de la mort du conquérant macédonien, la civilisation particulière, longtemps si brillante et si puissante, remontant si haut, de la grande vallée de l'Euphrate et du Tigre, n'a plus rien à donner au monde. Elle s'ensevelit lentement dans ses propres décombres et n'est plus représentée que par ses collines de débris couverts de terre dont les secrets n'ont été devinés que de nos jours. C'est tout au plus si les voyageurs modernes avaient observé que les misérables pâtres, qui végètent au pied de ces collines artificielles, parlaient avec effroi de longs corridors qu'on y avait autrefois découverts, mais dont il fallait se retirer au plus vite, parce qu'on y rencontrait des démons d'une taille colossale, qui vous regardaient de leur grand œil fixe et qui n'avaient pas besoin de parler pour faire déguerpir les visiteurs indiscrets.

La science historique de l'Assyro-Chaldée marche aujourd'hui à côté de ses sœurs d'Egypte, de Phénicie, d'Amérique mexicaine, centrale et péruvienne, nous révélant comme elles des chapitres entièrement inconnus jusqu'à nos jours des annales de l'humanité. M. Tiele a fait preuve d'autant de courage que de savoir en s'attaquant à cette histoire aux documents cunéiformes qui soulève encore tant de questions non résolues, mettant aux prises les spécialistes les plus autorisés. Ce n'est pas dans ce court aperçu que nous pouvons entrer dans l'épineuse question des Touraniens hypothétiques ou réels qui ont donné naissance à la civilisation assyro-chaldéenne. Disons seulement que M. Tiele se range de préférence, sur ce point obscur, du côté de MM. Oppert, Lenormand et Sayce plutôt que du côté de MM. Halévy et Guyard, sans toutefois s'engager à fond. Du reste, il ne saurait plus en être question dans cette seconde partie qui roule sur les règnes assyriens de Sinacherib, d'Esarhaddon, d'Asurbanipal, c'est-

Digitized by Google

à-dire sur les derniers temps de l'empire d'Assyrie. Un autre chapitre raconte l'histoire de la nouvelle monarchie babylonienne et du règne glorieux de Nebukadrezar II, si promptement suivi de la décadence et de la chute finale. Un dernier chapitre, des plus intéressants, est consacré à décrire la civilisation babylonienne-assyrienne, la constitution politique, les lois, les mœurs, la religion, la littérature, la science et les arts de cette contrée qui fut longtemps si vivante, si riche et si peuplée. C'est avec un plaisir soutenu qu'on lit cette exposition claire, sobre, méthodique, rédigée par un esprit sagace et supérieurement armé, sachant ignorer où il faut, douter quand il doit et affirmer quand il est sûr. Ce sont en effet les qualités indispensables à l'élaboration d'une histoire encore si pleine d'obscurités et à travers laquelle la fantaisie, quand ce ne sont pas des théories préconçues, s'est trop souvent élancée à bride abattue. Pour ceux qui ne sont pas personnellement initiés aux mystères de l'assyriologie, l'histoire de M. Tiele présente à cette heure le plus complet le plus attachant des résumés marquant le point d'arrivée actuel de la science historique sur la question. — A. R.

— *Ethnologisches Bilderbuch mit erklärenden Text.* L'éminent ethnologue de Berlin, M. Adolf Bastian a eu la bonne idée de joindre à son récent ouvrage *Die Welt in ihren Spiegelungen unter dem Wandel des Wölkergedankens*, un volume de vingt-cinq planches où sont reproduites graphiquement les cosmogonies et les représentations de l'univers des peuples non civilisés. Il y a ajouté des explications sommaires, mais en réalité le texte de ces gravures est fourni par le livre dont nous venons de rappeler le titre. L'extrême obscurité des descriptions de M. Bastian rend ces illustrations particulièrement utiles, alors même qu'il y a peut-être plus d'inexactitude qu'il ne semble de prime abord à prendre à la lettre toutes les comparaisons et les descriptions fantastiques des cosmogonies primitives et à préciser ce qui, dans l'imagination populaire, n'a de valeur que justement par son caractère vague et poétique. L'atlas de M. Bastian est publié par l'éditeur Mittler, à Berlin.

ITALIE

Publications. — *Edition papale de la Somme de Thomas d'Aquin.* La grande édition de l'œuvre de Thomas d'Aquin, entreprise sous les auspices du pape pour donner une nouvelle vie aux études théologiques dans l'Eglise romaine, a été confiée à sept dominicains, anglais, hollandais et italiens. Les membres français et allemands de l'ordre n'ont pas pu s'accorder avec leurs confrères sur la méthode à suivre dans cette publication. On annonce l'apparition du premier volume. L'ouvrage complet formera quarante volumes in-folio ; les huit premiers comprendront le texte de la *Somme* avec le commentaire du cardinal Cajetan. On estime qu'il faudra plus de trente-cinq ans pour achever cette édition.

— *Baldassare Labanca. Della religione e della filosofia cristiana. Studio storico-critico.* II. *La filosofia cristiana* (Turin, Lœscher. 1888 ; in-8, de 15 et

Digitized by Google

691 p.). L'honorable professeur d'histoire des religions à l'université de Rome vient de publier le second volume de l'ouvrage qu'il a consacré à l'étude historique et critique du christianisme. Le premier avait pour objet le christianisme primitif. Notre collaborateur, M. Bonet-Maury, l'a signalé ici même, il y a deux ans. Le livre de M. Labanca, qui a paru récemment chez Lœscher, à Turin, est consacré à la doctrine. Nous y reviendrons plus longuement dans un article spécial.

GRÈCE

Le Temple des Cabires. — Parmi les résultats les plus intéressants des fouilles récentes en Grèce, il faut signaler la découverte, à Thèbes, de l'emplacement du temple des Cabires. On a trouvé, en effet, sur un même point, plusieurs statuettes en bronze et en plomb représentant des bœufs et des ex-voto avec les mots : *hieron Kabeirôn*.

AMÉRIQUE

— *Park Fisher. History of the christian church.* New-York, Scribner, 1 vol. in-8 de 701 p. 3 d. 50. Ceux de nos lecteurs français qui ne lisent pas l'allemand et qui sont privés par conséquent de bons manuels d'histoire ecclésiastique générale, trouveront un résumé satisfaisant de cette histoire dans le livre de M. Park Fisher. L'abondance des renseignements nuit parfois à la clarté de l'exposition, mais, tel qu'il est, ce livre peut être consulté avec profit. On y trouvera en particulier des notions sur l'introduction du christianisme en Amérique, manquant le plus souvent dans les ouvrages du même genre.

— *Conférences sur Mohammed.* M. *Morris Jastrow*, professeur à l'université de Pennsylvanie, a fait durant le cours du mois de mars une série de six conférences sur Mohammed et le mahométisme.

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

Digitized by Google

LES HYPOGÉES ROYAUX DE THÈBES

(Bulletin critique de la religion égyptienne.)

E. Lefébure. *Les Hypogées royaux de Thèbes.* — Première division : *Le Tombeau de Séti Ier*, publié in-extenso, avec la collaboration de MM. U. Bouriant et V. Loret, anciens membres de la Mission Archéologique du Caire, et avec le concours de M. Ed. Naville (forme le t. II des *Mémoires publiés par les Membres de la Mission Française permanente d'Archéologie au Caire*). In-4, 31 p. et 135 pl. Paris, Ernest Leroux, 1886.

Les tombes royales de Thèbes ont été visitées et étudiées, depuis le commencement du siècle, par la plupart des savants qui se sont occupés d'égyptologie. Les membres de la commission d'Égypte, Belzoni, Champollion, Rosellini, Nestor Lhôte, Lepsius, Naville, y avaient passé de longues heures et y avaient recueilli, Champollion surtout, beaucoup de matériaux précieux : aucune d'elles n'avait été copiée et publiée en entier. Je n'ai pas à insister sur le déplorable système de glanage qu'ont pratiqué, jusqu'à ce jour, les égyptologues que leur bonne fortune conduisait en Égypte. Ils ont relevé sur les monuments les inscriptions qui les intéressaient, sans s'inquiéter de reproduire les textes qui les entouraient, ni les figures dont elles étaient accompagnées : à plus forte raison se sont-ils préoccupés rarement de reproduire un monument entier. Ils ont réussi de la sorte à rendre presque incompréhensibles beaucoup des fragments qu'ils donnaient, et à faire de l'archéologie égyptienne une étude presque impossible à pratiquer ailleurs qu'en Égypte. Mariette et Dümichen avaient réagi contre cette coutume déplorable des *Excerpta Hieroglyphica*, le premier dans ses monographies d'Abydos, de Dendérah, de Deir-el-Bahari, où les parties principales d'un même édifice étaient rendues accessibles au public par une description accompagnée de planches classées mé-

Digitized by Google

thodiquement, le second par son admirable publication du tombeau de Pétamounoph qui, tout inachevée qu'elle est, a déjà rendu tant de services [1]. En dressant le programme des travaux que devaient exécuter les membres de la Mission permanente établie en 1880, on décida que chacun d'entre eux serait obligé de copier, chaque année, au moins un monument complet, tombeau ou temple, et cet article du règlement a été scrupuleusement observé. M. Bouriant a relevé de la sorte les tombes nouvelles de Tell-el-Amarna, M. Loret celles de Khâmhât et d'Amenhotpou, M. Maspero les mastabas et les tombes découvertes à Memphis et à Thèbes de 1881 à 1885, M. Virey, les hypogées de deux grands fonctionnaires thébains de la dix-huitième dynastie, sans parler du tombeau de Rekhmirî dont les planches sont actuellement à la gravure, M. Lefèbure enfin la syringe entière de Séti Ier, que viendront compléter bientôt, je l'espère, les copies des autres tombes royales. Ce dernier ouvrage est le résultat de deux mois de séjour dans les Bibân-el-Molouk. M. Lefèbure, que ses études antérieures ne préparaient pas exactement au métier d'archéologue, a suppléé une légère inexpérience en ces matières par un grand dévouement. Non seulement il a passé ses journées dans les tombes, mais il y a couché pendant des semaines entières sous la garde des ghafirs du Musée. Champollion avait agi de même, et avait pris là les germes de la maladie dont il mourut à son retour en France. M. Lefébure a été plus heureux que Champollion : il a pu achever son œuvre sans que sa santé en souffrit. Le volume qu'il nous offre aujourd'hui n'est qu'une première partie : un second volume d'importance égale est déjà imprimé à moitié et viendra plus tard rejoindre celui-ci. Une description pittoresque de la vallée des Tombes royales remplit les premières pages. Elle est suivie d'une analyse sommaire des planches, où l'on trouve l'indication des portions déjà publiées par Champollion, Rosellini, Lepsius et Naville. Les planches forment le gros du volume. M. Lefébure les a divisées en quatre chapitres, pour chacun desquels la numérotation recommence. Cette disposition s'explique par des considérations théoriques propres à l'auteur ; elle n'est pas pour faciliter les citations ni les recherches. Les dessins ont été exécutés avec soin ; les textes, copiés ou revus pour la plupart par M. Lefèbure lui-

1) Voir *Revue des Religions*, t. XV, p. 162 sqq.

Digitized by Google

même, sont d'une correction suffisante. Je ne puis dire cependant que l'œuvre de M. Lefébure rende entièrement inutile tout ce qui a été fait antérieurement sur le même sujet ; j'aurais souhaité de plus rencontrer, à côté des inscriptions du tombeau, celles du sarcophage conservé à Londres et assez médiocrement édité par M. Sharpe, dans une brochure devenue rare aujourd'hui [1]. M. Lefèbure s'est réservé de nous exposer dans un volume spécial les idées que lui a inspirées l'étude prolongée des tombes royales ; ce sont des matériaux qu'il nous offre aujourd'hui. On peut prévoir en partie, dès à présent, quelle sera la tendance de son ouvrage : il a inséré, dans les *Records of the Past*, une traduction des légendes gravées sur le sarcophage de Séti Ier [2], et les notes, ainsi que l'introduction qu'il y a jointes, nous indiquent la direction qu'il avait imprimée à ses recherches. Pourtant, comme les années qui se sont écoulées depuis lors ont modifié bien certainement quelques-unes au moins des conceptions qui régnaient en égyptologie, je ne chercherai pas à exposer ce que M. Lefèbure pensait alors sur les idées qui ont présidé à la décoration de la tombe. J'ai dit ailleurs [3] que les hypogées royaux de Thèbes me paraissaient reproduire, dans leurs grandes lignes, la disposition des hypogées royaux de Memphis, avec cette différence que les uns sont creusés dans une montagne naturelle, tandis qu'on a construit pour contenir les autres des montagnes artificielles, les pyramides. La décoration thébaine diffère de la décoration memphite en ceci surtout que les Thébains ont mis en tableaux les doctrines que les Memphites exprimaient par des formules ; quant aux textes eux-mêmes, les formes grammaticales qu'ils renferment m'avaient convaincu depuis longtemps qu'ils appartiennent pour la plupart à une époque très ancienne, et la découverte de plusieurs d'entre eux dans les chambres des pyramides m'a confirmé dans mon opinion. Six livres entraient plus ou moins complètement dans la décoration : les *Litanies du Soleil*, déjà traduites par M. Naville, le *Livre de l'ouverture de la bouche*, publié presque simultanément

1) *The Alabaster Sarcophagus of Oimenephtah I, King of Egypt, now in Sir John Soane's Museum, Lincoln's Inn Fields, drawn by J. Bonomi and described by S. Sharpe.* Londres, 1864, in-4° 46 p. et 20 pl.

2) Lefébure, *The Book of Hades* dans les *Records of the Past*, t. X, p. 79-134, t. XII, p. 1-35.

3) Maspero, *Archéologie Égyptienne*, p. 155.

Digitized by Google

par MM. Dümichen et Schiaparelli[1], les deux compositions que M. Lefèbure appelle le *Livre de l'Enfer* et le *Livre de l'Amtouat*, enfin le récit de la création du Ciel et le tableau astronomique du firmament. Ces ouvrages contiennent la plupart des dogmes qu'on professait à Thèbes, vers la vingtième dynastie, sur les destinées de l'âme. Je ne voudrais pas qu'on se trompât sur la valeur de l'expression que j'emploie, et qu'on pensât n'y trouver que des croyances spéciales à la seconde époque thébaine. Beaucoup des idées exprimées sont anciennes, probablement plus anciennes que l'Égypte historique : ce qui appartient aux dynasties thébaines, c'est le choix qu'on a fait parmi les textes archaïques pour en décorer les tombes royales, c'est l'élimination progressive de certains mythes et le développement qu'ont reçu certains autres. On a pris tout ce qui avait rapport à la conception solaire de l'autre vie, en rejetant le plus possible ce qui avait trait aux conceptions d'une existence de l'âme sur terre : la même préoccupation qu'on remarque dans les grands hymnes thébains de ramener à Râ, surtout à Amon-Râ, les types et les légendes de tous les dieux vivants, avait porté les décorateurs de nos tombes à rapporter au soleil les types et les légendes de tous les dieux morts. Des textes comme le *Livre de l'ouverture de la bouche* ont seuls échappé à cette tendance ; les autres ont été ramenés bon gré mal gré à l'idée du moment, et les matériaux qui ont servi à les former ont été coordonnés de façon à tout subordonner aux mythes solaires. Je voudrais dégager la conception qui en a inspiré la composition, montrer en quoi elle diffère de celles que j'ai exposées dans les articles précédents, expliquer comment elle s'est superposée à elles, sans réussir à les supprimer ni souvent à en atténuer la grossièreté sauvage. Je n'ai pas à revenir ici sur le *Livre de l'ouverture de la bouche* : j'en ai transcrit les scènes principales dans un article antérieur[1]. Les *Litanies du Soleil*, placées à l'entrée de la tombe, nous font connaître le texte exact des acclamations que les dieux poussaient le soir, au moment où la barque du Soleil arrivait à l'entrée de la *Fente* qui conduisait de notre monde au monde de la nuit. M. Naville leur a consacré un long ouvrage, auquel je renvoie le lecteur[2]. Je préfère attirer l'attention

1) Voir *Revue des Religions*, t. XV, p. 164 sqq.

2) Naville, *La Litanie du Soleil*, 1875, Leipzig, Engelmann, in-4, 130 p. et 49 pl.

Digitized by Google

sur les deux livres de l'Amtouat et de l'Enfer, dont le premier seul a été étudié par MM. Birch, Devéria, Pierret et Lefébure, sans qu'on soit parvenu à se faire une idée nette de ce qu'il contient. Deux divinités y jouent le rôle principal, le dieu des morts, Osiris, et le Soleil; je commencerai par établir quel est le caractère et l'origine de chacune, avant de chercher à discerner la nature des rapports que la théologie avait établis entre elles.

Le Soleil, qui est tout dans la religion telle que l'ont reconstruite les égyptologues, ne tenait peut-être pas autant de place qu'on l'a cru dans la religion telle que la connaissaient les Égyptiens; c'est là toutefois une question qu'il serait trop long de débattre en ce moment. Je constaterai seulement que les Égyptiens ont eu deux façons d'exprimer leur vénération pour le Soleil, une générale, l'autre locale. Pour la nation entière, le Soleil s'appelait Râ. On a cherché naturellement quelle pouvait être l'étymologie de ce mot, et, naturellement aussi, on l'a trouvée : Râ viendrait du verbe *râ* et signifierait le *donneur*, l'*ordonnateur*, le *créateur*, le dieu qui a tiré l'ordre de l'univers des matériaux mis à sa disposition par Phtah [1]. Je crois peu, pour ma part, à l'utilité des spéculations de ce genre. On ferait bien de s'habituer à l'idée que beaucoup de mots, surtout de ces mots qui servent à désigner les premiers objets de la connaissance humaine, n'ont point de racine. Râ était de ce nombre ; il n'avait point de racine, et signifiait *soleil*, rien de plus. On l'employait couramment dans tous les cas où nous employons notre mot *soleil*, et, de même que l'astre-soleil, le dieu-soleil était, sous le nom de Râ, la propriété commune de tous les Égyptiens. Le culte de Râ et son prêtre, l'*Oirîmaou*, se retrouvent dans toutes les villes, sans que nulle part on rencontre un nome spécialement dédié à Râ, pas même celui d'Héliopolis [2]. Râ, comme tous les dieux-soleils, recevait un certain nombre d'épithètes qui caractérisaient ses différents états, et dont la plus connue, celle de *Khopri*, signifie l'*existant*, du verbe *Khopiri*, *être*. De même que le dieu dont elles sont le qualificatif, ces épithètes ne s'étaient point localisées, et l'on ne

1) Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ægypter*, p. 86-87; Birch dans Wilkinson, *Manners and Customs*, t. III, p. 58; Lanzone, *Dizionario*, p. 451.

2) La remarque est de Lepsius, *Ueber den ersten Ægyptischen Gœtterkreis*, p. 192-193. Elle est confirmée par l'examen des listes géographiques des nomes publiés par Brugsch, tant dans ses *G. Inschriften*, que dans son *Dictionnaire géographique*.

Digitized by Google

connaît nulle part un nome ou une ville qui ait pris Khopri pour dieu. Enfin, dernier trait des dieux-soleils[1] ou cosmiques primitifs, Râ n'a point de déesse à côté de lui. Aux basses époques, on a réparé cette omission, en tirant de lui une forme féminine de son nom, *Râît*, qui, ainsi que toutes les formes de ce genre, *Amenit* à côté d'Amonou, *Horit*, à côté de Horou, trahit par la façon même dont elle est déduite grammaticalement l'artifice de sa composition. Mais si Râ, le Soleil, était un objet d'adoration commun à toutes les tribus égyptiennes, certaines d'entre elles rendaient un culte spécial à des dieux qui n'étaient que Râ pourvu d'un autre nom ou considéré sous un aspect particulier. Le plus répandu de ces dieux était Hor, l'épervier, non pas celui qu'on appela plus tard Harsiisi, Hor fils d'Isis, mais Haroîri, Hor l'aîné, Hor l'ancien. Quel que soit le motif qui ait décidé les Égyptiens à adorer l'épervier, ils voyaient en lui le représentant et peut-être l'âme du dieu Râ. Hor dans les deux horizons Harmakhouti, Harmakhis, Hor dans les deux yeux, Harkhentmiriti, et une douzaine d'autres Horus participèrent au culte général de Râ, ou se cantonnèrent dans certaines villes d'où ils ne sortirent point : le Soleil, considéré comme un guerrier triomphant, dont la lance renverse tous ses ennemis, était le maître de Thinis dans la Haute-Égypte, de Sebennytos dans la Basse sous le nom d'Anhouri, le conquérant[2]. La fusion entre ces divinités

1) La remarque est encore de Lepsius, *Ueber den ersten Ægyptischen Gœtterkreis*, p. 193, qui n'a vu que le cas spécial de Râ. Je ne puis qu'indiquer ici en passant cette particularité des dieux les plus anciens de l'Egypte. Quelques-uns vont par couple naturel, comme Sibou et Nouit, la terre et le ciel : la plupart sont isolés, quel que soit le sexe qu'on leur ait attribué au début. On essaya bientôt de les ramener au type de la dualité et de la trinité, soit en les mariant à la femme d'un dieu avec qui on les identifia, en donnant par exemple à Phtah la femme Sokhit de Nofirtoumou, à Minou la femme Isis d'Osiris ; soit, comme ç'a été le cas pour Amon, en plaçant à côté d'eux une déesse complémentaire à qui on donna le titre général de Maout, *la mère* ; soit enfin par le procédé que j'indique pour Râ, en joignant à la forme masculine de leur nom la terminaison des mots féminins.

2) Anhouri Ὀνουρις est formé sur le modèle des locutions *An-zeroou*, *an-hirou*, etc., lit. : « amener les limites, amener les frontières, etc. », qui, appliquées aux Pharaons, signifient simplement *conquérir*, *soumettre* un peuple ou un territoire : comme on amenait (*an*) les chefs et les prisonniers et qu'on apportait (*an*) le butin devant le dieu vainqueur, Amon, Montou, Hor, l'idée d'*amener* quelqu'un ou d'*apporter* quelque chose devint synonyme de l'idée de *vaincre* : *An-houri*,

Digitized by Google

locales se fit dès les temps anté-historiques, car on la trouve déjà accomplie dans les textes des Pyramides. Râ demeura le Soleil en général, mais les Hor, les Anhouri, et tous ces dieux qui l'avaient représenté, devinrent des formes de Râ qu'on s'efforça de classer, de graduer, sans pouvoir toujours y réussir. A l'époque de la vingtième dynastie, la contagion solaire avait gagné des dieux qui primitivement n'avaient rien de commun avec le Soleil, Shou, Phtah, Khnoumou, Atoumou, sans parler des déesses. Ce n'est pas que les dogmes attachés à ces noms eussent disparu, mais on les expliquait avec plus ou moins de bonheur par les dogmes propres aux cultes solaires. Les lettrés admettaient pleinement l'identification, comme le prouvent les grands hymnes que nous ont conservés les papyrus thébains. Mais, comme ils conservaient en même temps la plupart des dogmes antiques, ils eurent beaucoup à faire pour concilier leurs doctrines avec les doctrines consignées dans les plus anciens livres sacrés. Je n'ai pas à m'occuper ici des moyens dont ils se servirent pour y réussir en ce qui concerne les dieux des vivants, la terre et le ciel, Sibou et Nouit, Shou et Tafnouit, Phtah, Atoumou, Minou. Les livres gravés dans les tombes royales nous révèlent les procédés qu'ils employèrent à l'égard des dieux des morts, Osiris, Sokaris et Khontamentiou.

Si le Soleil n'est à l'origine qu'un dieu des vivants, Osiris n'est à l'origine qu'un dieu des morts. Je dis *un* dieu et non *le* dieu ; chaque nome égyptien paraît en effet avoir possédé, à côté de son dieu des vivants, un dieu ou une déesse des morts. Nous trouvons, par exemple, à Memphis, le dieu des morts Sokaris à côté de Phtah ; à Thèbes, la déesse des morts Miritskro[1] à côté d'Amon. Osiris a plus tard attiré à lui tous ces dieux locaux, mais il a commencé par n'être que l'un d'eux. J'ai cru longtemps, comme la plupart des égyptologues, qu'il était originaire d'Abydos[2] : les textes dé-

le dieu qui *amène* ou *apporte* le ciel, est donc le dieu vainqueur, et c'est pour cela qu'on l'a représenté perçant de sa lance l'ennemi renversé devant lui.

1) Litt. : « Celle qui aime le silence. »

2) Cette opinion a été soutenue pour la première fois d'une façon scientifique par Lepsius, *Ueber den ersten Ægyptischen Gœtterkreis*, p. 190-192. Lepsius n'avait pu s'empêcher de remarquer que le titre de *Maître de Didou*, que porte Osiris, nous renseignait sur la patrie du dieu ; mais il lui semblait que le nom de Didou « ne pouvait désigner une autre localité que This » (p. 191, note 2).

Digitized by Google

montrent pourtant qu'il venait du Delta. Ils l'appellent le roi Osiris, maître de Didou, en enfermant ce titre dans le cartouche [1], et de fait, Didou et Panibdidou, Busiris et Mendès, étaient, jusqu'à l'époque gréco-romaine, les deux seules villes d'Égypte où Osiris était le dieu principal, celles où l'âme du dieu se manifestait ouvertement sous forme de bélier sacré. Le centre terrestre du culte d'Osiris était donc dans les cantons nord-est du Delta, situés entre la branche Sébennytique et la branche Pélusiaque, comme aussi le centre terrestre du culte de Sit, le frère et le meurtrier d'Osiris : les deux dieux étaient limitrophes l'un de l'autre, et des rivalités de voisinage expliquent peut-être en partie leurs querelles. Le choix d'un dieu des morts pour divinité suprême des deux villes et du nome va contre la règle que j'ai indiquée au début, et d'après laquelle chaque nome aurait pour dieu suprême un dieu vivant, pour divinité secondaire un dieu mort. L'histoire d'Osiris, telle que nous la connaissons, peut-elle expliquer cette contradiction apparente ? Osiris est le fils de Sibou et de Nouit, du dieu Terre et de la déesse Ciel. Sibou et Nouit, comme leurs congénères, Cronos, Rhéa, Ouranos, appartiennent à cette catégorie de dieux primitifs qui, après avoir été tout-puissants au début, sont détrônés par des générations de dieux moins barbares. Sibou a d'abord été le grand dieu d'une partie au moins de l'Égypte ; son titre *ropâït noutîrou* est, à lui seul, un indice d'antiquité extrême. Les dieux modernes, Amon, Phtah, sont *souten noutîrou*, rois des dieux, et ce mot de *souten*, emprunté au protocole des Pharaons, nous montre à lui seul la date de leur avènement : ils n'ont pu s'élever au-dessus du rang de dieux locaux qu'à partir du moment où il y a eu des *souten* en Égypte, c'est-à-dire avec ou après Mini. *Ropâït* est le titre des princes féodaux, celui qui marquait la plus haute dignité avant qu'il n'y eût des *souten*, des rois. Sibou était donc le maître des dieux au temps où le titre qu'il porte, *ropâït*, *ropâ*, servait à désigner le pouvoir suprême chez les hommes aussi bien que chez les dieux. C'est un dieu féodal en présence des dieux-Pharaons [2]. Il n'était le dieu principal d'aucune localité ; mais, comme les dieux-Terre et les dieux-

Cette erreur fut bientôt reconnue, mais la nationalité abydénienne d'Osiris n'en fut pas moins considérée comme établie par lui et par les égyptologues.

1) Voir de bons exemples dans Lanzone, *Dizionario*, p. 730 sqq.

2) Cfr. Maspero, *Études Égyptiennes*, t. II, p. 15-17.

Digitized by Google

Soleil du vieux type, il était adoré par la race entière. Son fils Osiris participe de sa nature générale. Il est, à proprement parler, l'homme né de la Terre et du Ciel, et il paraît parmi les autres hommes pour les instruire et les civiliser. C'est un souverain, *Hiqou*, qui servira de type à tous les autres souverains : sa vie est utile à ses sujets, et sa mort elle-même leur devient profitable. Leurs âmes, livrées à elles-mêmes, étaient condamnées à une prompte destruction dans l'autre monde : il les prend sous sa protection et les accueille dans le domaine qu'il s'est créé à lui-même, à la condition pourtant qu'ils n'auront pas suivi son meurtrier Sit, mais se seront rangés parmi les serviteurs d'Horus, *Shasou-Hor*. Tous les traits de cette tradition osirienne ne sont pas également anciens ; le fond me paraît être d'une antiquité incontestable. Osiris y réunit les caractères des deux divinités qui se partageaient chaque nome : il est le dieu des vivants et le dieu des morts en même temps, le dieu qui nourrit et le dieu qui détruit. Probablement, les temps où, saisi de pitié pour les mortels, il leur ouvrit l'accès de son royaume, avaient été précédés d'autres temps où il était impitoyable et ne songeait qu'à les anéantir. Je crois trouver un souvenir de ce rôle destructeur d'Osiris dans plusieurs passages des textes des Pyramides, où l'on promet au mort que Harkhouti viendra vers lui, « déliant ses liens, brisant ses chaînes pour le délivrer de la ruine ; *il ne le livrera pas à Osiris, si bien qu'il ne mourra pas*, mais il sera glorieux dans l'horizon, solide comme le Did dans la ville de Didou [1]. » L'Osiris farouche et cruel fut absorbé promptement par l'Osiris doux et bienveillant. L'Osiris qui domine toute la religion égyptienne dès le début, c'est l'Osiris Onnofris, l'Osiris Être bon, que les Grecs ont connu. Comme ses parents Sibou et Nouit, Osiris Onnofris appartient à la classe des dieux généraux qui ne sont pas confinés en un seul canton, mais qui sont adorés par un pays entier. La difficulté que je signalais plus haut se complique donc d'une difficulté plus grande. Non seulement la légende osirienne n'explique pas comment un nome a pu prendre un dieu des morts comme divinité suprême : elle nous montre encore qu'Osiris était un dieu universel et n'avait aucun motif de s'attacher à un point du sol de l'Égypte plutôt qu'à un autre. La solution de ce problème est pourtant des plus simples. Les

1) *Teti*, l. 233-235.

Digitized by Google

peuples anciens ne placent jamais bien loin d'eux le domaine de leurs morts : les Grecs connaissaient plusieurs entrées des enfers dans leur propre pays, en Arcadie, au Ténare, en Béotie, etc. Le royaume funèbre d'Osiris ne devait pas être, à l'origine, bien loin de son royaume vivant ; les Égyptiens ont pris soin de nous apprendre où il était. M. Lauth avait déjà dit que ce n'était pas simple effet du hasard si un canton du nome de la Basse-Égypte porte comme le séjour des âmes dans l'autre monde, le nom de *Sokhit Ialou*, champs d'Ialou. « Les Champs-Élysées des Égyptiens, de même que notre paradis, sont pour ainsi dire à double face : d'un côté on y voit le berceau de l'homme au jardin de Dieu, de l'autre, le but des âmes qui errent à la recherche du bonheur éternel... Je trouve la première de ces conceptions dans le séjour d'Horus aux marais de Bouto, la seconde dans le passage du Livre des Morts » (ch. cx), où est décrit le domaine d'Osiris[1]. Brugsch adopta, dans son *Dictionnaire géographique*[2], l'idée de M. Lauth, mais sans y attacher d'importance ; il la reprit, avec quelques modifications, dans son ouvrage sur la religion[3]. Je ne crois pas, quant à moi, que les Champs Élysées d'Égypte présentent le double caractère du Paradis judéo-chrétien, mais je pense que M. Lauth a eu grandement raison de reconnaître, dans le canton d'Ialou de la géographie civile de l'Égypte, le site primitif des Champs d'Ialou qu'habitait Osiris. Les marais du Delta, situés à l'extrémité du pays, encombrés de joncs et de plantes gigantesques, semés d'îles entrevues de loin mais inaccessibles, étaient bien le séjour qui convenait à des morts[4]. Ce fut là que le corps d'Osiris fut transporté par le Nil, là qu'Isis conçut et qu'Horus naquit, là que les morts dévoués à Osiris et à son fils, les *Serviteurs d'Horus*, allèrent rejoindre leur maître. Busiris et Mendès, les villes bâties dans les environs de ce paradis terrestre,

1) Lauth, *Aus Ægyptens Vorzeit*, p. 53, 399.

2) Brugsch, *Dict. Géog.*, p. 61-62.

3) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 175-176.

4) Voir la description que donnent des Boucolies les romanciers grecs. « L'eau forme des étangs qui restent quand le fleuve se retire. Seulement l'eau y est alors moins profonde et mêlée de beaucoup de vase... Les marais sont parsemés de quelques îles, inhabitées pour la plupart, mais couvertes de papyrus dont les touffes pressées laissent à peine passer un homme sous la voûte de leurs tiges et de leurs feuilles entrelacées... D'autres îles contiennent quelques cabanes, disposées en hameaux, avec le marais pour défense. » A. Tatius, *Leucippe et Clitophon*, édit. Quentin, p. 90-91.

Digitized by Google

étaient donc, par rapport aux villes du Delta, ce qu'Abydos étaient par rapport à Thinis, Saqqarah par rapport à Memphis, des cités mortuaires par lesquelles les âmes passaient de ce monde dans l'autre. On ne saurait s'étonner que ces villes mortuaires aient pris pour dieu local un dieu des morts : Osiris devint leur divinité principale, sans cesser d'être ce qu'il était auparavant, un dieu commun à tous les habitants du Delta.

Nous n'avons aucun témoignagne direct sur ce qu'était ce paradis, mais la description et les vignettes du *Livre des Morts* sont d'une nature si caractéristique que je ne doute pas qu'elles ne nous aient conservé, au moins dans l'ensemble, la topographie des Champs d'Ialou primitif. C'est un groupe d'îles, séparées l'une de l'autre par des canaux plus ou moins étroits et par des lacs plus ou moins profonds. Elles avaient chacune un nom qui nous a été conservé, et dont le sens n'est pas toujours facile à comprendre. Selon quelques-uns, elles étaient entourées d'un mur qui les rendait inaccessibles aux ennemis d'Osiris. Les idées de mérite et de justice n'avaient aucune part à l'admission des âmes en ce séjour : le privilège de la naissance et la faveur divine, gagnée par des présents et des formules mystiques, étaient les seuls titres au bonheur. Les morts du commun, demeurés sous terre, soit dans le tombeau même, soit dans un endroit indéterminé, ne sont plus que des formes vides et impalpables, sans passions, sans affections, sans autre raison d'agir qu'un désir insatiable de l'offrande matérielle qui les nourrit, leur rend la vie et les empêche de s'anéantir à jamais. « Grands dieux, s'écrie Achille, il subsiste donc de l'homme une âme et un fantôme, mais la conscience de la vie les a complètement abandonnés.[1] » Les morts égyptiens étaient dans le même état d'inanité que les morts grecs, et la peinture qu'on trace de leur condition rappelle la condition des ombres dans la Νεκυΐα d'Homère[2]. Seuls, les serviteurs d'Horus étaient admis à jouir d'une vie complète dans les Champs d'Ialou. Cette vie, pour être réelle, ne pouvait que reproduire les vicissitudes de la vie terrestre. Les serviteurs d'Horus devaient accomplir auprès de leur maître les mêmes actes qu'ils accomplissaient auprès de

1) *Iliade*, XXIII, 103-104.

2) Voir le chapitre que consacre à la Νεκυΐα, M. Girard, le *Sentiment religieux chez les Grecs*, 3e édition, p. 247-257.

Digitized by Google

Pharaon qu'ils avaient quitté : ils labouraient, semaient, récoltaient, pour remplir ses greniers, le nourrir et recevoir de lui le traitement que tout bon serviteur recevait de Pharaon pendant la vie. Du moins leur travail était-il soustrait aux mauvaises chances qui rendaient si précaire la condition du vivant : les blés y atteignaient une taille gigantesque et la récolte n'y manquait jamais. Inscrits sur les registres du Dieu, comme ils l'avaient été sur les registres du roi, ils étaient appelés à la corvée par Thot, chacun à son tour : le reste du temps, ils mangeaient, buvaient, jouaient aux dames, s'asseyaient à l'ombre des arbres, respiraient le vent frais du Nord, écoutaient les chants et regardaient les danses. Les Grecs, même ceux de la belle époque, n'avaient guère un autre idéal ; à la corvée près, leurs îles des bienheureux répondaient aux Champs d'Ialou. « Pour les bons, le soleil éclaire des jours que n'obscurcissent jamais les ombres de nos nuits ; dans les prairies empourprées de roses, ombragées par l'arbre qui produit l'encens, ils voient les bosquets se charger de fruits dorés. Les chevaux, les exercices du gymnase, les dés, la lyre se partagent leurs inclinations et leurs joies ; rien ne manque à l'éclat de leur florissante félicité [1]. » Les champs d'Ialou suivirent la même fortune que les îles bienheureuses des Grecs : ils se déplacèrent à mesure que l'on connut mieux la géographie de l'Égypte et des contrées environnantes. Ils partirent naturellement vers le Nord-Est, dans la direction qu'indiquait leur situation primitive. Plusieurs traits du mythe d'Osiris montrent qu'une de leurs premières étapes fut sur la côte de Phénicie. C'est en Phénicie, à Byblos, que le courant emporta le corps du dieu ; c'est à Byblos qu'Isis se réfugia, c'est à Byblos qu'abordait chaque année la tête en papyrus, jetée dans le fleuve par les prêtres d'Égypte. Je ne sais si, de Phénicie, les champs d'Ialou ne passèrent point sur la côte plus lointaine d'Asie-Mineure. Le certain, c'est qu'ils quittèrent bientôt la Terre pour s'élever au Ciel. Ils y prirent place au Nord-Est, comme il résulte du témoignage du *Livre des Morts* [2], dans le voisinage de la Grande-Ourse et des constellations boréales.

Ils y trouvèrent un terrain tout préparé à les bien recevoir. C'est presque un axiome pour l'école égyptologique, que les étoiles

1) Pindare, traduit par Girard, *Le Sentiment religieux*, 3e édit., p. 271.
2) Voir *Revue des Religions*, t., t. XV, p. 273 sqq.

Digitized by Google

ont joué un rôle secondaire dans la formation de la religion égyptienne. Comme nombre d'axiomes, celui-ci ne résiste pas à l'examen des documents. Tous les textes, surtout ceux des Pyramides, nous montrent la vénération que les Égyptiens avaient pour les étoiles : beaucoup des dieux qu'on s'est accoutumé à considérer comme étant des dieux solaires, ou bien sont des dieux stellaires à l'origine, ou se sont confondus avec des dieux stellaires. Sans insister sur ce point qui demande une étude spéciale, je me bornerai à rappeler qu'au témoignage même des écrivains classiques, les Égyptiens avaient placé un séjour des âmes dans les étoiles. On sait que les traditions de beaucoup de peuples considèrent la voie lactée comme étant le chemin des morts, et font de certaines constellations autant de paradis. « Les prêtres racontent que, non seulement le corps d'Osiris, mais celui des autres dieux qui ne sont ni éternels ni immortels, reposent sur terre après la mort et y sont adorés ; *quant aux âmes, elles brillent au ciel sous forme d'astres,* et celle d'Isis est appelée le Chien chez les Grecs, Sothis chez les Egyptiens, celle d'Horus Orion, et celle de Typhon la Grande-Ourse [1]. » Les monuments nous montrent, en effet, Soupti-Sothis assimilée à Isis, et Sahou-Orion identifié, non pas avec Hor, comme l'auteur grec l'affirme par erreur, mais avec Osiris. « Sahou, » est-il dit au zodiaque carré de Dendérah, « est l'auguste âme divine d'Osiris, » et ailleurs : « L'âme d'Osiris est dieu avec les étoiles, se levant éternellement sous forme de Sahou-Orion au ventre de Nouit, la déesse du ciel [2]. » Les tableaux astronomiques nous représentent les deux étoiles divines à côté l'une de l'autre. Sahou-Orion est un homme debout dans une barque. Il flotte devant Isis-Sothis, qui est debout dans une autre barque, lorsqu'elle a la figure d'une femme, mais se tient couchée lorsqu'elle a la figure d'une vache : « elle rayonne au ciel comme princesse (*hiqou*) des astres (*khabisou*) et protège son frère Sahou-Osiris sur sa route au firmament, sortant derrière lui de sa maison chaque dix jours [3]. » Ce rôle d'Osiris et d'Isis est bien connu, mais il me paraît ne pas avoir été également

1) *De Iside*, ch. XXI, édit. Parthey, p. 36; τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα, καὶ καλεῖσθαι Κύνα μὲν τὴν Ἴσιδος ὑφ' Ἑλλήνων, ὑπ' Αἰγυπτίων δὲ Σῶθιν, Ὡρίωνα δὲ τὴν τοῦ Ὥρου, τὴν δὲ Τυφῶνος Ἄρκτον.

2) Brugsch, *Astronomische Inschriften*, p. 10, n° 31, p. 83.

3) Brugsch, *Astronomische Inschriften*, p. 108-109.

Digitized by Google

bien compris dans toutes ses parties. On a dit que l'âme d'Osiris et d'Isis *résidait dans l'astre* même ; c'est une expression impropre et de nature à égarer le lecteur. Les astres ne sont pas pour les Égyptiens des corps célestes ayant des dimensions et une nature analogues à celles de notre terre : ce sont des *lampes* (*khabisou*) allumées au firmament, et une âme, pas plus qu'un dieu, ne réside dans une lampe. Les Égyptiens concevaient les dieux-étoiles comme certains pères de l'Église considéraient les anges chargés d'entretenir les astres : c'étaient des dieux lampadophores[1]. Au tombeau de Séti Ier, Isis-Sothis porte sa *lampe* sous forme d'étoile à cinq branches au-dessus de sa coiffure, et Osiris-Orion, la sienne au-dessus de son sceptre[2]. A Dendérah et à Edfou, où Sothis est une vache, la lampe-étoile brille entre les cornes de la vache[3]. Osiris et Isis, transportés au ciel, y retrouvèrent à côté d'eux Sit : c'était un hippopotame femelle immense. Tous les trois poursuivaient là-haut leur destinée commencée ici-bas ; le mouvement perpétuel des astres les entraînait et les ramenait chaque année. Nous connaissons peu, jusqu'à présent, ce côté de leur vie. Je crois reconnaître qu'Osiris-Sahou, comme son congénère grec Orion, était un chasseur sauvage et redoutable : du moins une formule des plus curieuses et que j'ai déjà traduite dans un de mes articles[4], nous montre le roi, identifié avec Osiris, en chasse à travers le ciel. A son aspect, « les étoiles se battent, les archers précipitent leur course, les os des dieux de l'horizon tremblent » ; l'Osiris paraît, prend les dieux au lasso, les fait cuire, les dévore, et l'Osiris, ici, c'est Sahou. Les âmes humaines qui avaient le privilège de survivre à la mort terrestre passaient au firmament et y faisaient cortège à leur maître Osiris : « elles se manifestaient au ciel, parmi les étoiles, parmi les Indestructibles[5]. » Elles s'identifiaient parfois avec Osiris lui-même, parfois avec Horus c'est-à-dire, puisque le mythe nous a ravi au ciel, avec Orion et avec l'étoile du matin, *Noutir douaou*. « La sœur de ce Pepi est Sothis, c'est la naissance de ce Pepi que *Noutir-douaou*, et Pepi est cette étoile [du matin]

1) Letronne, *Des Opinions cosmographiques des Pères de l'Eglise*, dans ses *Œuvres choisies*, 2e série, t. I, p. 400 sqq.

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe part., pl. XXXVIII.

3) Brugsch, *Astronomische Inschriften*, p. 80.

4) Voir *Revue des Religions*, t. XII, p, 127 sqq.

5) *Pepi Ier*, l. 181 dans le *Recueil*, t. V, p. 190.

Digitized by Google

qui est sous le ventre de Nouit[1] » — « Tu es, [ô Pepi], cette étoile unique [l'étoile du matin] qui parais dans la région orientale du ciel[2]. » « Voici que le dieu vient à toi [Pepi] comme Orion, voici qu'Osiris vient à toi comme Orion..., lui de qui sa mère a dit : « Sois chair », lui de qui son père a dit : « Sois conçu au ciel, enfanté en l'abîme », et qui a été conçu au ciel avec Orion, qui est né en l'abîme avec Orion. Quiconque vit, vit selon l'ordre des dieux. Tu vis donc et tu sors avec Orion de l'Orient du Ciel, tu descends avec Orion de l'Occident du Ciel, et Sothis est la troisième avec vous[3] ». Celui qui est le troisième avec Orion-Osiris et Sothis-Isis, c'est Horus, étoile du matin ; on le voit représenté en effet, à Dendérah, lui troisième, entre Orion et la vache de Sothis[4]. C'est donc un fait bien établi, par les tableaux comme par les textes, que le dieu des morts Osiris a été conçu comme étant une étoile Orion, et les morts ses sujets, comme étant d'autres étoiles, les Indestructibles (*akhimou-sokou*), les Immuables (*akhimou-ourdou*). Cette conception découle naturellement de l'idée même qu'on se faisait d'Osiris. Osiris est, en effet, par définition, le fils de la Terre et du Ciel, du dieu Sibou et de la déesse Nouit. A la mort, ses deux parents se sont partagé son être : le corps est resté sur la terre, comme le dit la légende conservée au *de Iside*, et l'âme est allée au Ciel. Mais Nouit, s'étendant de nouveau sur son mari Sibou, conçoit de nouveau, et ce qui renait c'est Osiris : « Ta mère vient à toi, vient à toi Nouit, la grande modeleuse ; elle te purifie, elle te protège de sa protection, et tu bouges, tu es pur..., et on te rend tes os, tu reçois ta tête près de Sibou[5] ». Osiris mort à la terre et renaissant au ciel, c'est Sahou-Orion. Toutefois, le ciel entier n'appartient pas plus à Sahou que la terre entière n'avait appartenu à Osiris. Son domaine propre c'est l'endroit où il parait dans le ciel du Nord, c'est « cette région orientale du ciel, le lieu où les dieux naissent eux-mêmes et où il naît ses naissances avec eux[6]. »

1) *Pepi Ier*, l. 172 dans le *Recueil*, t. V, p. 186.
2) *Pepi Ier*, l. 157, dans le *Recueil*, t. V, p. 180.
3) *Pepi Ier*, l. 97-100 dans le *Recueil*, t. V, p. 172-173.
4) Brugsch, *Astronomische Inschriften*, p. 80.
5) *Pepi Ier*, l. 112-114 dans le *Recueil*, t. V, p. 175. Tout est dit du mort *Pepi* dans ce passage, mais comme le mort est Osiris, tout ce qui concerne le mort concerne nécessairement Osiris.
6) *Pepi Ier*, l. 171, 177, 179, etc.

Digitized by Google

Les scribes qui ont rédigé les textes des pyramides ont pris soin de bien préciser l'endroit, en nommant la constellation de la *Cuisse* (la Grande-Ourse) et « les quatre dieux qui sont sur les trônes d'Hor et s'appuient sur leurs sceptres à la région orientale du ciel.[1] » Ces quatre dieux, les quatre enfants d'Horus, sont mentionnés, en effet, dans les textes astronomiques d'époque postérieure, comme étant au ciel du Nord, dans le voisinage de la cuisse[2]. C'est donc vers le Nord-Est qu'on doit chercher le séjour des âmes stellaires, et même aujourd'hui, malgré les changements qu'ont pu apporter les siècles, si on regarde dans la direction que les Égyptiens ont indiquée, on est frappé de l'aspect que le ciel y présente. Les étoiles s'y pressent et la Voie lactée y est plus dense qu'ailleurs. C'est dans cette région que les Égyptiens placèrent les suivants d'Osiris et d'Orion, les âmes bienheureuses. Crurent-ils y reconnaître des groupes analogues aux îles dont se composaient leurs champs d'Ialou terrestres ? Je ne sais : l'œil humain découvre tant de formes précises dans les masses confuses du ciel qu'il a bien pu y trouver les contours de l'archipel des îles bienheureuses. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'en passant de la terre au ciel, les champs d'Ialou prirent la place qu'occupait le domaine de Sahou-Orion. Ils s'étendaient du nord à l'est, entre la Grande-Ourse et la montagne de Bâkhou, d'où le soleil sortait au matin[3]. Leur topographie resta au ciel ce qu'elle était sur terre, et la condition des morts n'y changea point : les âmes continuèrent d'y moissonner leurs blés de sept coudées, d'y labourer, d'y naviguer, de s'y reposer tour à tour. Plus le paradis se détachait du sol, plus il restait fidèle à l'idéal qu'on s'était tracé de lui dans le temps qu'il était encore attaché au sol.

J'ai essayé d'écarter de cette étude toute notion se rapportant à un dieu des morts autre qu'Osiris, et je me suis borné, jusqu'à présent, à définir le rôle d'Osiris au marais et d'Osiris au ciel. Je ne puis pousser plus loin mes recherches sans rencontrer à chaque instant des allusions aux autres dieux des morts qu'Osiris avait absorbés en lui. Je laisserai de côté Sibou qui, de même que tous

1) *Pepi Ier*, l. 171.

2) Brugsch, *Astronomische Inschriften*, p. 121, sqq. Ils sont représentés dans Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXXVIII, en marche devant Orion et Sothis.

3) Voir *Revue des Religions*, t. XV, p. 275.

Digitized by Google

les dieux de la terre, a son rôle funéraire très développé : deux divinités surtout ont contribué à donner sa physionomie à l'Osiris complexe que nous connaissons, Sokaris et Khontamentit. Sokaris est le dieu des morts du culte de Phtah, et son domaine principal est Memphis[1]. Nous savons peu ce que Phtah a été : il est du nombre des dieux qui ont résisté le plus efficacement à l'invasion des conceptions solaires, et ce que nous entrevoyons de ses doctrines nous donne l'impression d'une divinité primitive. C'est bien certainement un dieu cosmique, un dieu-terre plutôt qu'un dieu-ciel : tout en ayant la forme humaine, il se tient en rapport perpétuel avec les hommes dans le bœuf Hapi. Les Égyptiens disaient d'Hapi qu'il renouvelait la vie de Phtah, en d'autres termes qu'il était un Phtah vivant, et ce caractère de dieu-bête me paraît bien être le caractère primitif de Phtah. Le dieu des morts attaché à Phtah, Sokari, représente l'une des conceptions les plus primitives de la mort. Il est « celui qui est sur ses sables », « celui qui est dans le coffret funéraire », et sa forme est celle d'une momie dont le visage et les mains découvertes ont la teinte verte ou bleue des chairs décomposées. Il est donc le dieu des morts qui vivent dans le tombeau, de ceux dont l'âme est, comme le corps, condamnée à rester enchaînée au cercueil, et ne va pas rejoindre les autres âmes dans un séjour spécial sur terre ou dans le ciel. Il est la forme morte de Phtah, comme le prouve l'identification très ancienne de Phtah et de Sokaris en un seul personnage, Phtah-Sokaris. L'identification de Sokaris ou de Phtah-Sokaris avec Osiris était d'autant plus facile à faire qu'Osiris lui-même avait été conçu jadis de la même façon, et avait été le dieu de ceux qui vivent sous terre. Le dieu triple, Phtah-Sokar-Osiris, ou double, Sokar-Osiris, n'apporta donc aucune idée nouvelle au dogme osiriaque, mais il rendit bien certainement une vigueur réelle aux vieilles idées qui s'y trouvaient et que la conception d'une vie future, passée en commun dans les marais ou dans les étoiles, tendait à rejeter au second plan sinon à faire disparaître. L'orientation du royaume de Sokaris n'était pas d'ailleurs la même que celle du royaume d'Osiris. Les fidèles d'Osiris, cantonnés dans les plaines du Delta, avaient choisi

1) Je dis Memphis pour la brièveté de l'expression. Sokaris régnait, comme on verra, du Fayoum au Delta. Memphis prit le culte de Sokaris et celui de Phtah, qui étaient certainement antérieurs à la fondation de la ville par Mini.

Digitized by Google

pour refuge de leurs âmes la seule partie du pays qui fût mal connue et peu accessible, le marais : ceux de Sokaris, resserrés entre les montagnes qui bordent la vallée, avaient choisi la montagne et le désert [1]. Les uns envoyaient leurs morts au Nord, les autres les envoyaient à l'Ouest. C'étaient deux données contradictoires qu'il s'agissait pourtant de concilier. La conciliation se fit grâce au concours d'un troisième dieu, Khontamentit. On n'est pas habitué jusqu'à présent à séparer Osiris de Khontamentit : il faut croire pourtant que l'idée n'est pas trop étrange puisqu'elle est venue à deux égyptologues en même temps, à M. de Rochemonteix et à moi. Elle est supportée par le témoignage des monuments. On n'a pas assez remarqué, en effet, la façon dont se groupent les épithètes dans les protocoles divins : elle est souvent significative et nous permet d'analyser la personne très complexe des dieux égyptiens. Dans son protocole royal, Osiris est appelé « l'Hor qui « divise en deux le monde (Osiris maître de Mendès), Khonta- « mentit dieu grand maître d'Abydos [2]. » L'ordre des épithètes est significatif. Osiris est appelé maître de Mendès, Khontamentit maître d'Abydos : Osiris est dieu des morts au nord, Khontamentit dieu des morts au midi, si bien que la réunion d'Osiris et de Khontamentit en un seul justifie le titre du début « l'Hor qui divise en deux le monde ». Si l'on poursuit sur les monuments cette recherche, que je ne puis qu'indiquer ici, on reconnaîtra que cette double attribution est des plus fréquentes, et que les Égyptiens n'ont oublié à aucune époque le lien qui rattachait les deux moitiés de leur dieu à deux localités différentes, la moitié Osiris à Mendès, la moitié Khontamentit à Abydos. Cette forme de nom *Khontamentit* « celui qui est à l'Ouest », n'a rien d'extraordinaire : on trouve des dieux Khontmiriti, Khontheserit, etc., dont le nom est construit sur le même modèle. C'est même ici l'un des cas où la méthode

1) Dans les tombes royales, une des routes de l'autre monde est appelée : « Route (var. : couloir, passage) de ceux qui entrent dans la *Vallée de Sokari, seigneur de ses sables* et guide, etc. ». (Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XXIV). Une autre est la « Route mystérieuse qui conduit au pays de Sokari » (*Id.*, pl. XXVI), et le pays de Sokari est représenté (*Id.*, pl. XXVII-XXVIII) sous forme d'une enceinte elliptique *de sable* au milieu de laquelle est renfermé un serpent à trois têtes, l'une humaine, et à deux ailes, « Celui qui vit chaque jour de la magie de sa bouche. »

2) Lanzone, *Dizionario di Mitologia Egizia*, t. II, p. 730-799.

Digitized by Google

étymologique peut être employée avec sûreté pour expliquer le rôle du personnage : Khontamentit, « celui qui est dans l'Est », est, d'après certaines idées égyptiennes, un nom excellent pour un dieu des morts. Khontamentit était un dieu des morts dans le nom Thinite, où le dieu des vivants était un soleil Anhouri ou un soleil accouplé à un dieu cosmique Anhour-Shou : Khontamentit était Anhour mort, un soleil couché, un soleil à l'Occident. On voit comment l'adjonction de Khontamentit à la dualité de Sokar-Osiris concilia les données, contradictoires l'une à l'autre, que Sokaris et Osiris apportaient avec eux. Un soleil naît chaque matin à l'Orient, traverse le ciel, meurt chaque soir à l'Occident, au domaine de Sokaris. Son âme, reçue au ciel, le parcourt et va rejoindre au Nord-Est le domaine d'Osiris aux champs d'Ialou. Les âmes humaines suivent le même chemin que les âmes du soleil : elles vont à l'Occident dans le domaine de Sokaris, comme Khontamentit, et reviennent comme lui au Nord-Est dans les champs d'Osiris. Les autres dieux des morts, Anubis, Thot, etc., n'ont fourni aucun trait au caractère d'Osiris, mais sont venus se grouper autour de lui, et ont pris chacun un rôle secondaire à côté de lui, de ses femmes et de son fils. Ainsi, trois dieux différents à l'origine ont contribué à créer le dieu des morts que les Égyptiens de l'époque historique adoraient sous le nom d'Osiris, Sokaris, Osiris, maître de Mendès, Khontamentit, maître d'Abydos. Avec Sokaris, il reste sur la terre; avec Osiris, il passe au ciel dans les étoiles ; Khontamentit lui apporte l'élément solaire qui modifia si profondément la nature du culte qu'on lui rendait.

Voilà bien des préliminaires : l'étude analytique des dieux égyptiens et de leurs mythes a été tellement négligée jusqu'à présent qu'ils étaient nécessaires[1]. Ces principes une fois établis, nous comprendrons mieux quelle est la nature du lien que les Égyptiens ont établi entre le Soleil et le dieu des Morts : je l'ai déjà indiquée en déclarant que Khontamentit n'était que la forme morte d'Anhouri dans le nome d'Abydos, en d'autres termes et d'une façon plus générale, que le dieu des Morts d'Abydos n'était qu'un soleil mort. La liaison entre la destinée du Soleil et la destinée de l'homme était facile à éta-

1) Je ne puis ici donner les textes sur lesquels je me suis appuyé pour établir ma thèse : je les ai expliqués au Collège de France de 1886 à 1888, et ce que je dis ici n'est qu'un résumé incomplet de mon cours.

Digitized by Google

blir, non pas, comme on l'a prétendu jusqu'à présent, qu'on ait assimilé la vie humaine à la course du Soleil. Cette assimilation, qui nous paraît simple et presque enfantine, n'est pourtant pas de celles qui s'imposent aux peuples primitifs avec une complète évidence, loin de là. L'homme naît, meurt, disparaît et ne reparaît plus ; le soleil se lève, se couche, disparaît et reparaît le lendemain. Quel rapport y a-t-il entre la destinée d'un dieu qui se renouvelle sans cesse, et d'un être qui ne se renouvelle jamais ? Pourtant, chaque jour de la vie du Soleil renfermait des péripéties assez semblables à celles de la vie de l'homme pour qu'on pût être amené à les comparer l'un à l'autre : les expressions que les Égyptiens employèrent quand ils instituèrent cette comparaison, montrent qu'en cela comme en tout, le dieu fut taillé sur le patron de l'homme et non l'homme sur le patron du dieu. La déesse Ciel, Nouit, conçoit (*aouou*), accouche, et le Soleil naît (*mosou*), le tout de la même façon que les femmes conçoivent et que les hommes naissent ; il vieillit, se courbe, s'appuie sur un bâton, à mesure que la journée s'avance [1], et quand il disparaît, on dit qu'il meurt, ou plutôt avec les euphémismes de rigueur, qu'il s'unit (*hotpou*), ou se joint (*khnoumou*), probablement à la terre. C'est donc chaque soleil qui est une vie d'homme et non chaque vie d'homme qui est un jour du soleil. Les hommes, après la mort, se divisent en leurs éléments. Le corps va à la terre, l'âme va rejoindre Osiris, au séjour où le dieu accueille ses fidèles, les serviteurs d'Horus, quel que soit d'ailleurs l'emplacement de ce séjour, sur terre ou parmi les étoiles : le mort humain devient un Osiris. Le Soleil éteint subit le même sort : son corps meurt, son âme va rejoindre Osiris et devient un Osiris comme l'âme humaine. Les mêmes dangers qui attendent l'âme humaine attendent l'âme solaire [2] ; quand elle les a surmontés, elle entre aux Champs d'Ialou et devrait y séjourner éternellement sous l'autorité d'Osiris. Mais ici la logique des choses entraîna les Égyptiens vers des spéculations nouvelles. Y a-t-il pour chaque jour un soleil nouveau, ou bien le même soleil éclaire-t-il tous les jours ? Il semble bien que, dans certains textes, la déesse Nouit accouche

1) Voir le portrait du Soleil aux différentes heures du jour dans Brugsch, *Astronomische Inschriften*, p. 57.

2) Voir, sur le voyage de l'âme humaine, la *Revue des Religions*, t. XV, p. 281 sqq.

Digitized by Google

chaque jour d'un soleil[1], dont le corps est nouveau, mais dont l'âme est l'âme qui a servi à tous les soleils précédents. Ailleurs, au contraire, c'est le même corps qui, réuni à son âme, reparaît chaque matin. Dans les deux cas le résultat était le même : le dieu sortait de la mort et rentrait dans la vie. Après avoir identifié la vie du Soleil à la vie de l'homme et Râ à Osiris pour un premier jour et pour une première nuit, il était bien difficile de ne pas aller plus loin et de ne pas les identifier pour tous les jours et pour toutes les nuits qui suivaient, c'est-à-dire de ne pas déclarer que l'homme et Osiris renaissaient chaque matin comme Râ et avec Râ. Le développement de la conception religieuse que je crois reconnaître comportait donc deux périodes successives : 1° Le Soleil est comparé à l'homme, meurt comme lui, devient comme lui Osiris ; 2° du moment que le Soleil est devenu un Osiris, puisque Râ renaît chaque matin, Osiris naît chaque matin avec Râ, devient Râ et l'âme humaine devient Râ comme Osiris. La preuve de cette transformation nous est fournie par des stèles funéraires de la XX^e^ dynastie, sur lesquelles j'ai déjà attiré plusieurs fois, sans grand succès, l'attention des égyptologues[2]. Elles sont dédiées à *l'Ame instruite du Râ Pennoubou, Hâ, Khâmi*, selon le nom du personnage, ou même à l'*Osiris âme instruite du Râ tel ou tel.* Il est impossible de mieux trouver pour montrer à quel point certains Égyptiens de l'époque thébaine confondaient les destinées de l'âme humaine de Râ et d'Osiris. L'âme y est un dieu Râ qui ne meurt le soir que pour renaître le lendemain, et ce dieu Râ lui-même est un Osiris qui revient à la vie.

Examinons maintenant les deux livres et voyons comment les idées que je viens d'exposer y sont développées et mises en action. Le plus répandu était celui qui portait le titre de *Livre de ce qui est en l'autre monde* ou *Livre de savoir ce qu'il y a dans l'autre monde.* J'ai déjà dit ailleurs les raisons qui m'empêchent d'admettre l'existence d'un *ciel inférieur* en Égypte[3]. Le mot *Douaout* est intraduisible pour nous, qui avons sur la constitution de l'univers des

1) Nous verrons plus loin que le Soleil mort, Afou, est laissé, comme momie, dans l'autre monde, à la fin de la douzième heure de la nuit, et remplacé par le scarabée du Soleil levant.

2) G. Maspero, *Rapport sur une Mission en Italie*, dans le *Recueil*, t. III, p. 104-106.

3) Cfr. *Revue des Religions*, t. XV, p. 273 sqq.

Digitized by Google

idées différentes de celles des Égyptiens ; en disant *l'autre monde*, j'emploie de parti pris un terme assez vague pour ne donner aucune idée fausse au lecteur. A proprement parler, le *Douaout* était une région obscure, située au delà des limites du firmament terrestre, sur le même plan horizontal que le ciel, et séparée de lui par les montagnes qui resserraient notre terre de tous côtés. Ce royaume de ténèbres était séparé du royaume de lumière par une sorte de zone neutre qui comprenait à l'ouest et à l'est l'espace d'une heure, celle où le soleil étant couché, le jour se retire graduellement, celle où le soleil étant sur le point de se lever, le jour apparaît graduellement. Le *Livre de l'autre monde* traitait de cette contrée ténébreuse et des moyens de la parcourir. Le soleil mort, au moment où il y pénétrait, n'avait plus ses noms diurnes ; ce n'était pas une âme, comme l'a dit M. Lefébure[1], c'était un corps, ou plutôt un cadavre, le cadavre de Râ ou d'Hor, comme l'indique le nom *Afou*, la chair, qu'on voit partout tracé au-dessus de sa figure. Le cadavre du dieu solaire, accompagné de dieux mortuaires et du *double* d'un dieu cosmique, *Shou*, avait seul le droit de traverser le domaine de la mort, encore n'y réussissait-il que par incantations et arts magiques. Il accomplissait point pour point, chaque nuit, les cérémonies que Hor avait accomplies pour son père Osiris et qui avaient assuré l'immortalité à ce dernier. Hor avait voulu faire bénéficier de sa découverte les autres morts, dieux ou hommes, qui se déclaraient ses servants (*Shasou-Hor*). La *maison mystérieuse*[2] (*aït amonit*) que renfermait le Douaout, et où, je crois, que reposait le corps même d'Osiris, il en avait décoré les murs de tableaux représentant les dieux de chaque heure de la nuit, bons ou mauvais, et de textes où les particularités du voyage étaient décrites, où les noms des localités et de leurs habitants étaient énumérés, où les discours échangés entre le soleil, les morts et les dieux étaient reproduits tout au long. On savait quelles parties de ce livre étaient sur chaque paroi, si c'était sur celle du nord ou du sud, sur celle de l'est ou de l'ouest, on en avait copie, on espérait qu'en les retraçant fidèlement sur les murs de chaque tombe,

1) « The nocturnal sun was a soul, and had consequently the head of a male sheep. » *The Book of Hades*, dans les *Records*, t. X, p. 83.

2) *Aït amonit* paraît être un synonyme de *Shetait*, qui désigne le *cercueil*, le *tombeau*, et, par suite, le tombeau entier d'Osiris, l'autre monde.

Digitized by Google

« d'après le modèle peint dans la maison mystérieuse », on donnerait à l'âme humaine les connaissances nécessaires pour mener à bonne fin l'aventure de son voyage en l'autre monde. Le *Livre* avec ses tableaux était donc gravé dans les tombeaux et sur les sarcophages; transcrit sur papyrus, on en fournissait, vers la XX^e^ dynastie, un exemplaire aux momies des gens dévots surtout des prêtres et prêtresses d'Amon-Râ. Il était long, dispendieux, exigeait trop de temps et d'espace; on l'abrégea. Un texte courant, où l'on ne mit que les renseignements indispensables, sans discours ni vignettes, remplaça le texte illustré des sept premières heures de la nuit dans la plupart des papyrus; le texte des cinq autres heures fut respecté, nous verrons plus tard pour quelle raison. Le tombeau de Séti I^er^ renferme à la fois l'*Abrégé*, que M. Lefébure préfère appeler le *Résumé*, et la rédaction illustrée des onze premières heures. Elles sont semées un peu au hasard à travers les salles, deux heures par ici, trois ou quatre par là. Les tableaux sont très soignés, les textes assez corrects, quoiqu'on en ait dit : l'exemplaire de Séti I^er^ devra, jusqu'à nouvel ordre, servir de base à toute édition critique du *Livre*. Je l'ai restitué et corrigé par endroits grâce aux exemplaires qui nous ont été conservés sur le sarcophage de Nectanébo I^er^ [1] et dans les papyrus de Paris, de Turin, de Boulaq, publiés par MM. Pierret[2], Lanzone[3] et Mariette[4]. Le texte avait été étudié par Champollion [5], puis par Birch [6], et traduit en grande partie par Dévéria [7], d'après le Papyrus du Louvre que Pierret a publié depuis. Dévéria mourut avant d'avoir achevé sa traduction : il l'avait menée d'ailleurs d'après un système de mysticisme à outrance, rendant par *mythe* le mot qui signifie *image*, *figure*, *tableau*, et négligeant les rubriques magiques dont le texte est semé. J'ai pensé qu'une traduction et une description

1) Dans la *Description de l'Egypte*, Antiquités, t. V, pl. XL-XLI. La *Description* renferme le fac-simile d'un papyrus contenant notre livre (*Ant.*, V, pl. XLIV) qui est aujourd'hui au Louvre (n° 3288).

2) Pierret, *Recueil d'inscriptions inédites du Musée égyptien du Louvre*, t. V, p. 103-148.

3) Lanzone, *le Domicile des Esprits*, Paris, Vieweg, 1879, in-folio.

4) Mariette, *les Papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, t. II.

5) Champollion, *Lettres écrites d'Egypte*, 3^e^ édit., p. 193 sqq.

6) Birch, *The Papyrus of Naskhem*, grand in-8, Londres 1863.

7) Dévéria, *Catalogue des manuscrits égyptiens du Musée du Louvre*, p. 15-48.

Digitized by Google

rapides de cet ouvrage curieux seraient préférable à la meilleure analyse pour les lecteurs de la *Revue des Religions*. On a tant parlé, même entre égyptologues, des idées sublimes et des conceptions profondes qu'il était censé renfermer, que les lecteurs non égyptologues seront certainement désappointés en le lisant. C'est pourtant un document précieux pour l'histoire de la pensée religieuse, car on y saisit nettement les procédés employés par certains théologiens égyptiens pour essayer de concilier les théories opposées qui avaient cours sur l'autre monde, et sur la vie que les âmes y menaient en compagnie des dieux.

Le titre du livre, tel que le donnent le résumé et les papyrus, est assez simple. « Commencement de la Corne d'Occident, limite extrême des tenèbres concrètes[1]. » La *Corne d'Occident* (*Apit nte Amentit*) est une expression géographique analogue au Νότου κέρας des Grecs, par exemple, et servant à désigner la limite extrême du continent nocturne, comme Νότου κέρας désignait la limite extrême du continent africain. A la Corne d'Occident commençaient les *ténèbres concrètes* (*kakoui samoui*). Ce n'est pas sans intention que j'emploie *concret* pour traduire l'épithète *samoui*, litt. *assemblées*. Le mot *épais*, dont on se sert d'ordinaire, ne me paraît pas rendre suffisamment la valeur du terme égyptien. Les anciens ont cru pendant longtemps qu'aux extrémités du monde, l'air s'épaississait de façon à former comme une matière concrète, irrespirable à l'homme, impénétrable aux rayons de la lumière[2]. Cette substance, dont Pythéas avait cru rencontrer les premières traces dans les brouillards de nos mers septentrionales et qu'il appelait le poumon marin, me paraît être celle dont se composaient les ténèbres de l'autre monde égyptien. Quoiqu'il en soit de cette explication, le sens général du titre abrégé est fort clair : je n'en dirai pas autant du titre plus développé qu'on rencontre au tombeau de Séti Ier, en

1) Lefébure, *Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXIV, l. 1-2; Pierret, *Inscriptions*, p. 104; Dévéria, *Catalogue*, p. 21. Le titre abrégé *Ta-Shâit ami-Douaout*, « Le livre de ce qui est dans l'autre monde », se trouve dans l'exemplaire publié par Denon, *Voyage*, pl. 137.

2) C'est à une conception de ce genre qu'appartiennent les gousses d'air feutré remplies de feu qui, d'après Anaximandre, formaient les étoiles (Zeller, *Histoire de la Philosophie*, Trad. Boutroux, t. I, p. 231-232); Anaximène faisait tout sortir de l'air par raréfaction ou par condensation (Zeller, *op. c.*, p. 248 sqq.).

Digitized by Google

tête de la première heure de la nuit[1]. Chaque membre de phrase y est répété deux fois, sur deux colonnes parallèles et en deux orthographes différentes, et les phrases sont réparties dans trois registres superposés ; toutefois, comme avec la meilleure volonté du monde, le texte ne fournit pas assez de matière pour couvrir l'entière surface de la muraille, la plus grande partie du registre médial est demeurée en blanc. Cet agencement nuit à la clarté de l'exposition, pas assez pourtant pour qu'on ne réussise à reconstituer la suite des idées. « Écrits et tableaux de la maison mystérieuse où se tiennent les âmes, les dieux, les ombres, les mânes, et qui composent le *commencement de la Corne d'Occident de la montagne d'Horizon Occidentale, limite extrême des ténèbres concrètes de la montagne d'Horizon occidentale*, qui contiennent la connaissance[2] des âmes de l'autre monde, qui contiennent la connaissance des âmes mystérieuses, qui contiennent la connaissance des portes et des voies sur lesquelles voyage le Dieu Grand, la connaissance de ce qu'il y a dans les heures (de la nuit) et de leurs dieux, la connaissance de la marche des heures et de leurs dieux, qui contiennent la connaissance des hommages et services que ces dieux rendent à Râ, la connaissance des discours qu'il adresse à ces dieux, la connaissance des dieux bienveillants et des dieux destructeurs. » Où l'*Abrégé* se contente de donner le titre de l'ouvrage, la rédaction complète indique le détail des matières qui y sont exposées. Le livre est un véritable traité de géographie fantastique, le routier, ou plutôt, puisque le soleil voyage par eau, le portulan de l'autre monde. La situation des contrées y est décrite, le nom des princes, la nature des habitants, l'indication des portes à franchir et des chemins à parcourir. L'âme la plus ignorante ne pouvait manquer de faire une traversée heureuse, du moment qu'on lui remettait un guide aussi complet et aussi minutieux.

L'autre monde, le *Douaout*, est, comme l'Égypte, une vallée resserrée entre deux montagnes, coupée au milieu par un fleuve, l'*Oirounas* dont les eaux coulent de l'Ouest au Nord, pendant la moitié du trajet, pour redescendre ensuite du Nord à l'Est. Le livre des Portes le compare au corps d'Osiris recourbé en cerceau

1) Lefébure, *Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXIV, Champollion, *Notices*, t. I, p. 798.

2) Litt. « Qui connaissent la connaissance. »

Digitized by Google

et touchant de la pointe des pieds le sommet de son propre crâne; il n'avait donc pas plus de largeur par rapport au reste du monde, que le corps humain n'en a par rapport à sa longueur. Cette Égypte ténébreuse était partagée en douze régions correspondant à chacune des heures de la nuit et qui formaient chacune une contrée, *Sokhit*, une cité ou un nome [1], *Nouit*, un entrepôt ou cour bordée de chambres et de maisons séparées servant de magasin, de logis ou de prison, l'*ergastule* antique (*ārrit*), une sorte de salle voûtée, *qririt*, un *cercle*, pour employer l'expression de Dante. L'idée n'était pas nouvelle : deux chapitres du *Livre des Morts* [2] nous montrent le royaume d'Osiris divisé en entrepôts ou cours (*ârritou*). Toutefois le nombre de ces *ârritou* osiriens n'est que de huit, tandis que les *ârritou*, *nouītou*, *qriritou* de notre livre sont au nombre de douze, comme les heures de la nuit. Les théologiens avaient donc rajeuni une vieille conception, en y mêlant une conception astronomique empruntée à la division du jour et de la nuit en heures égales, c'est-à-dire empruntée au mythe solaire. Chacune de ces *cités* est représentée sur une partie de la muraille, au hasard et sans suite : le mort était censé se reconnaître aisément au milieu des peintures exécutées dans son tombeau. Les *cités* sont divisées en trois registres superposés, et souvent subdivisés eux-mêmes en registres secondaires : au milieu, le fleuve céleste, sur lequel la barque solaire flotte, en haut la rive gauche et en bas la rive droite, habitées par les dieux, les animaux, les êtres bons ou mauvais qui vivent dans l'heure. Le grand nombre et la figure étrange de ces personnages ont étonné les égyptologues, qui ont voulu leur reconnaître une valeur symbolique dont le sens profond échappe souvent à notre intelligence moderne. Plusieurs d'entre eux sont des dieux anciens, dont j'aurai plus tard à définir le rôle. Les autres sont ce que nous appellerions des génies et non des dieux, et forment la population réelle des régions d'outre-ciel. Je ne crois point, quant à moi, que les Égyptiens aient jamais eu la moindre idée symbolique en les créant. Du moment qu'ils avaient imaginé un autre monde, ils l'avaient imaginé peuplé, comme le nôtre, de dieux, d'animaux et d'hommes. Les

1) Cfr. sur la *nouit*, Maspero, *Etudes Égyptiennes*, t. II, p. 31 sqq.

2) *Le Livre des Morts*, ch. CXLIV, CXLVII, *édit.* Naville, t. I, pl. CLIV, CLXIII, CLXV sqq., et *Einleitung*, p. 171, 173, 176-177.

Digitized by Google

hommes n'étaient que la partie survivante des hommes terrestres, mais affaiblie par la mort : les dieux et les animaux étaient en partie bienfaisants, en partie malfaisants; comme les dieux et les animaux de notre terre. Le nombre de tous ces êtres était infini, comme celui des êtres qui peuplent notre monde, mais les Égyptiens ne s'étaient inquiétés de nommer et de dépeindre que ceux qu'ils supposaient devoir être en rapports directs avec leurs âmes et avec les âmes des dieux : de même chez nous, où, bien que les diables soient légions, on n'a attribué un nom et une personnalité qu'au petit nombre. L'existence de ces tribus extérieures au monde terrestre n'a donc rien que de naturel: ce qu'il y avait de factice en elle, c'est la forme et le nom qu'on leur donnait. Pour certaines, on avait ou on croyait avoir des indications suffisantes. Si les génies qui acclament le soleil couchant et lui ouvrent les portes de la nuit sont des cynocéphales, c'est que les singes ont l'habitude de jacasser une demi-heure durant, chaque soir, au coucher du soleil. Les tribus barbares affirment aujourd'hui encore qu'ils saluent le soleil et lui rendent un culte. Pour la plupart, ce genre de renseignement faisait défaut, mais, comme on savait qu'ils dévoraient l'âme, la déchiraient, la mutilaient, la mettaient en pièces, avec leurs ongles, avec des couteaux, avec des armes de diverses espèces, on leur avait donné des surnoms significatifs de ces actes et de tous ceux dont on les supposait capables : tels d'entre eux s'appellent *Donit*, la trancheuse, *Nokit*, la déchireuse, *Patiti*, le cabrioleur, *Shosri*, le piquier; etc. Comme les dieux des *Indigitamenta*, on dérivait leur nom de la fonction qu'ils étaient censés remplir. Le nom, de son côté, entraînait la forme : la *Trancheuse* et la *Déchireuse* étaient des femmes armées d'un couteau, le *Piquier* et le *Lancier* étaient des hommes munis d'un javelot. Les noms significatifs s'épuisaient vite ; il fallait bien chercher des noms qui n'avaient plus de rapport avec la fonction exprimée, et alors la fantaisie se donnait pleine carrière. Les théologiens et les peintres égyptiens ont agi comme les théologiens et les peintres chrétiens qui voulaient décrire ou représenter l'enfer : ils ont cherché dans leur imagination les formes que la religion ne leur avait point révélées, mais les formes seules, car les êtres n'étaient que trop réels à leurs yeux.

La première heure était moins peuplée que les autres. L'*Abrégé* la décrit de la façon suivante : « Quand ce Dieu entre (étant encore)

Digitized by Google

en terre, en l'*Arrit* de la Montagne d'Horizon Occidentale, c'est cent-vingt stades [1] de navigation qu'il fait en cette *ârrit*, avant qu'il arrive aux dieux de l'autre monde [2]. *Nit-rî* (bassin de Râ), est le nom de cette première contrée de l'autre monde ; il y distribue des champs aux dieux qui l'accompagnent, et il commence à adresser à cette région les paroles qui règlent les destinées des dieux de l'autre monde. Quand on fait cela à l'image de ce qui est dans la maison cachée de l'autre monde, quiconque sait que ces tableaux sont une reproduction du dieu grand lui-même, cela lui sera utile sur terre, en vérité, et cela lui sera utile aussi en l'autre monde. *Oushmit hâitou Khoftiou Râ* (celle qui broie les fronts des ennemis de Râ) est le nom de la première heure de la nuit qui guide ce Dieu Grand en cette *ârrit* [3]. L'édition illustrée, reproduit, en le délayant, le texte de l'*Abrégé*. C'est d'abord une indication générale reproduite en deux orthographes différentes, à la suite du titre : « Quand ce dieu entre (var. : « Quand les dieux « entrent ») en cette *ârrit* Occidentale de la Montagne d'Horizon, se trouvant en un canton de cent-vingt stades, lorsque sa barque est arrivée aux dieux de l'autre monde, il voyage en suivant (Var., « au « nord de ») l'Oirounas. [4] » Le tableau représente, ainsi que l'annonce le titre, le domaine de la première heure de la nuit. La bande médiane, l'Oirounas, est divisé en deux registres secondaires. Le premier renferme la barque du soleil après midi, la Saktit, reconnaissable au tapis frangé qui décore la proue. Le soleil mort, *Afou*, à corps humain et à tête de bélier, est debout dans la cabine [5]. A

1) Le Papyrus du Louvre donne ici la variante : « Après que la Majesté de ce Dieu Grand s'est joint à l'Oirounas, c'est trois cent neuf stades de longueur qu'a cette contrée, et cent vingt stades de largeur. »

2) Lit. : « Point n'atteindre lui aux dieux de l'autre monde. »

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXIV-XXV, l. 3-22 ; Pierret, *Inscriptions*, p. 104-105 ; Dévéria, *Catalogue*, p. 21-22.

4) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie. pl. XXIV ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 798, où le texte est plus complet que dans Lefébure. Les variantes de la seconde colonne sont évidemment fautives.

5) J'ai déjà dit plus haut (p. 272 et note 1) que le dieu était un cadavre *Afou* ; il ne peut donc avoir reçu la tête de bélier, parce qu'on le considérait comme étant une âme, ainsi que le voudrait M. Lefébure (*The Book of Hades*, t. X, p. 83). Le bélier, en tant qu'animal sacré, était le corps où allait se loger l'âme de l'Osiris, à Mendès, et des autres dieux morts identifiés à Osiris ; c'était le support de l'âme osirienne. Il était donc naturel

Digitized by Google

l'avant, Ouapouaïtou, le *Guide des chemins célestes* pendant le jour, surveille l'horizon; derrière lui, on aperçoit *Sa*, le savant, le pilote de tête, qui connaît les courants, les bancs de sable, l'aspect de la côte, puis *Nibit-oua*, la patronne de la barque, coiffée comme Hathor. L'arrière est occupé par *Har-hakonou*, Hor le crieur, le capitaine d'armes du bord, par *Ka-Shou*, le double du dieu Shou, par *Nahsou*, le veilleur, par *Hou*, le pilote de queue qui répète au timonier *Kharp-oua*, le directeur de la barque, les indications de *Sa*, transmises par *Har-hakonou*. L'équipage actif, ainsi constitué, changera peu au cours du voyage. La barque est précédée d'une longue procession de dieux, les deux Mâit (Vérités) avec leur plume sur la tête, *Noknouf* (le découpeur), armé d'un couteau, *Khontamenti* en forme de momie, *Sokhit*[1] à tête de lionne, *S-haz oïrou* (le grand inspecteur), à tête de bélier, quatre cippes à tête humaine qui représentent autant d'images parlantes du soleil, animées chacune par une de ses quatre âmes et nommées *Ouz-mouti Ra*, le porte-paroles de Râ, *Ouz-mouti Toumou*, le porte-paroles de Toumou, *Ouz-mouti Khopri*, le porte-paroles de Khopri, *Ouz-mouti Osiri*, le porte-paroles d'Osiris; le gardien des heures, *Sa Ounnoutau* marche en tête avec un serpent. La légende qui court horizontalement au-dessus de cette scène explique les détails. « Arrivée de ce dieu dans la barque Saktit[2], navigation en l'*ârrit* de cette cité, dont la longueur est de deux cent vingt stades qu'il parcourt en suivant l'Ourounas, et dont la largeur est de trois cents stades : il distribue des champs aux dieux qui le suivent[3]. *Nitri*

qu'on donnât au Soleil mort et devenu un Osiris le corps qui servait de support à l'âme de l'Osiris réel. J'ajouterai que, le même fait étant vrai de toutes les âmes osiriennes, le bélier finit par devenir, comme l'oiseau, le représentant sensible de la survivance humaine, et par avoir le sens d'*âme*. L'interprétation de M. Lefébure n'a donc rien d'invraisemblable en elle-même et serait très bonne, si les théologiens, pour prévenir tout mécompte, n'avaient pris soin d'appeler le Soleil mort *Afou*, la chair, et *Afou-Râ*, la *chair de Râ*.

1) Var. *Sokhmit*.

2) Le texte de Champollion, *Notices*, t. I, p. 438, devrait se traduire : « Le nom de cette contrée est Mâiti. » J'ai suivi le texte fourni par le sarcophage de Nectanébo (*Description, Ant.*, t. V, pl. 41, 5) confirmé par celui de Séti Ier : le signe de la négation a été mis par erreur pour celui des jambes.

3) Les deux éditions de Lefébure (pl. XXV) et de Champollion, *Notices*, t. I, p. 438, portent ici les mêmes fautes, qui sont le fait des dessinateurs antiques et non des copistes modernes.

Digitized by Google

est le nom de cette contrée; *Ari-nibaoui* (gardien des deux flammes), le nom de son gardien. Ce Dieu commence à adresser à cette région les paroles qui règlent les destinées des dieux de l'autre monde[1]. » Le second registre de la bande médiale porte également une barque, mais une barque sans tapis d'avant. Un gros scarabée est debout au milieu, entre deux hommes accroupis qui lèvent leurs mains vers lui. C'est une forme d'Osiris comme l'indique la légende *Khopri-ni-Osiri*, tracée au-dessus : elle vient au devant du soleil pour le convoyer à travers le domaine de l'heure. Trois serpents : *Sak-ro*, *Safl*, *Nipoun*, et six génies armés de serpents, trois à tête humaine, trois à tête d'épervier, marchent devant la barque, sous la conduite d'un génie *Nabiti*, armé des deux crochets, des deux *Nit* du Midi et du Nord et d'une déesse stellaire, *Arrit*, la Chèvre. La légende placée au-dessus de ces personnages est, comme la précédente, une paraphrase des termes de l'Abrégé. « Cette *ârrit*, ce Dieu grand la traverse en forme de bélier et se transforme ; puis quand il a traversé cette *ârrit*, les morts qui sont derrière lui ne montent point [avec lui dans les autres heures], mais ils restent tenus en cette *ârrit*, et il adresse la parole aux dieux dans cette *ârrit*. Si l'on fait cela selon les formules de la maison mystérieuse, à l'image de ce qui est ordonné dans la maison mystérieuse, c'est utile pour l'individu qui le fait[2]. » La légende ne s'applique pas qu'à cette première heure, elle a trait à tout ce qui concerne la nuit entière. Elle affirme que le soleil se transforme en bélier au moment où il pénètre dans l'autre monde, et en effet, le soleil est un dieu, Afou, à tête de bélier. Elle affirme encore que les morts entrés dans l'autre monde à la suite de Râ, ne passent pas dans les autres heures à la suite du dieu, mais s'établissent dans la première heure et y restent. Les morts en question sont ceux qui allaient attendre à la *Bouche de la Fente*, l'arrivée de la bari solaire[3] et qui entraient avec elle dans le Douaout où sont les morts du com-

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXV-XXVI ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 438-439.

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXV-XXVI ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 800. Les deux copies sont incorrectes, tant du fait des dessinateurs anciens que des modernes : elles se complètent et se corrigent l'une par l'autre.

3) Cfr. Maspero, *Etudes égyptiennes*, t. I, p. 115, où est donné le texte de la formule qui nous apprend ces faits.

Digitized by Google

mun : les morts royaux et ceux qui connaissaient le livre obtenaient la faveur de monter dans la barque et d'accomplir le voyage en compagnie et sous la protection de l'équipage divin. Les génies échelonnés sur les deux rives ne sont pas tous des habitants de la première heure. Quelques-uns sont placés comme en faction à l'entrée et ne pénètrent pas plus loin, les autres se joignent à l'escorte du dieu et l'accompagnent jusqu'à la limite opposée de l'heure, puis reviennent promptement à leur poste : aussi le texte de l'*Abrégé* nous dit-il formellement que le soleil mort parcourait les cent vingt stades de la région, avant de rencontrer les divinités de l'autre monde. Deux premiers groupes, de neuf cynocéphales chacun, se présentaient d'abord à ses regards : en haut « les dieux qui ouvrent à la Grande-Ame », les portes de l'Occident, en bas ceux qui chantent « les louanges de Râ quand il entre dans l'autre monde, » tous avec leurs noms écrits auprès d'eux, en deux orthographes différentes. Tandis que ces bons singes exécutaient leur consigne, un changement s'opérait sur la barque. Le soleil vivant avait à côté de lui pendant le jour douze déesses[1], une pour chaque heure de lumière, qui « l'acclamaient sur terre, » elles sont figurées au registre supérieur. Arrivé dans le royaume de la nuit, il substituait à ces déesses dont les services lui étaient désormais inutiles, douze uræus qui vomissaient la flamme et qui avaient pour fonction « d'éclairer les ténèbres dans l'autre monde ». Cette opération était compliquée d'une autre opération double également. Deux bandes de neuf génies reprenaient et prolongeaient le chant des cynocéphales : en haut, trois hommes à tête de crocodile, trois à tête d'épervier, trois à tête humaine « adoraient Râ; » en bas, neuf génies à tête humaine, debout, les bras levés « adoraient *Nib-psitou*, » le maître de l'Ennéade divine[2], en d'autres termes, le soleil. A côté d'eux, le tableau nous montre deux nouveaux groupes de douze déesses : en haut, « les déesses qui guidaient le dieu grand » chacune à son tour, les douze heures de la nuit; en bas, les déesses qui acclament Râ dans ses voyages à travers « l'Oirounas, » une pour chaque heure de la nuit, et qui font pen-

1) *Noutritou sansiou âmi-tô.*

2) Les variantes phonétiques que j'ai trouvées dans le texte des pyramides montrent qu'il faut lire *psitou* dans certains cas, et, dans certains autres, *paouttou*, le nom du chiffre 9 et de l'Ennéade divine.

Digitized by Google

dant aux déesses qui louaient le dieu, pendant le jour[1]. Nous savons, par les textes et par les tableaux[2], que les cynocéphales et leurs compagnons vivaient sur la limite du jour et de la nuit, et qu'ils appartenaient aux deux mondes. Les textes ne nous disent pas ce que deviennent les quatre groupes de douze déesses, mais tout nous prouve qu'elles faisaient partie de l'équipage permanent de la barque divine : chacune d'elles avait son heure de quart pendant laquelle l'une éclairait, l'autre pilotait, la troisième acclamait le soleil. Les déesses de jour ne reprenaient leur service que le lendemain matin et se reposaient la nuit durant.

Voilà pour la première heure ; les onze autres sont ordonnées de la même façon. Le soleil mort voyage à travers l'autre monde de la même façon qu'un Pharaon parcourant ses États. L'équipage de sa barque est composé comme l'équipage de la bari royale, et la conduite du dieu est calquée sur la conduite du Pharaon. Les textes historiques nous parlent parfois du souverain « qui vient, écrasant le mal, se levant comme Toumou lui-même et restaurant ce qu'il avait trouvé en ruines, prenant l'administration de chaque cité l'une après l'autre, faisant connaître à chaque cité ses frontières d'avec la cité voisine et dressant leurs stèles-frontières durables comme le ciel, répartissant leurs eaux selon ce qui était dans les livres, réglant l'impôt suivant l'évaluation du produit[3]. » C'est dans une tournée de ce genre qu'Amenemhâït Ier avait donné la principauté de Mônâït-Khoufou au père de la mère de Khnoumhotpou, et dans une autre tournée qu'Amenemhâït II avait confirmé en faveur de Khnoumhotpou la donation faite par son prédécesseur. L'opération est décrite en termes légaux : « Le roi me fixa une stèle de limite au midi, dressant celle du nord durable comme le Ciel, il fixa la frontière occidentale au milieu du bras du Nil. » Voilà qui explique les singulières expressions dont notre texte se sert pour caractériser les actions du Soleil dans chaque heure. Le Soleil, lui aussi, parcourt la nuit, en « adressant à chaque région les paroles qui règlent les destinées des dieux de l'autre monde ». Il « écrase le mal », il punit ses ennemis en les

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, pl. XXV-XXVI ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 437-440, 799-801, *Description Ant.*, t. V, pl. XLI, 5.

2) *Livre des Morts* (*édit.* Naville), ch. xv, pl. XXI-XXII, où les cynocéphales et les génies sont représentés en adoration devant le Soleil couchant.

3) Maspero, *la grande Inscription de Béni-Hassan*, dans le *Recueil*, t. I, p. 162.

Digitized by Google

livrant aux dieux cruels, en ordonnant de les torturer, de les anéantir, et nous verrons les supplices qu'il leur inflige. Ses fidèles, il les récompense en leur « distribuant des champs », c'est-à-dire en créant ou en enrichissant, dans chaque heure de la nuit, une féodalité analogue à celle que Pharaon créait ou enrichissait dans chaque nome, à chacun des voyages qu'il exécutait en Égypte. Tout cela s'accomplissait, là bas comme ici, à grand renfort de discours éloquents : le Soleil parlait, les dieux répondaient, la foule hurlait. Le travail de répartition est en pleine activité dès la seconde heure. « La Majesté de ce Grand Dieu poursuit son voyage dans l'Oirounas [1] : quatre cent vingt stades en longueur a cette contrée (où il pénètre), cent vingt en largeur. *Biou-touatiou* (Ames de l'autre monde) est le nom des dieux qui sont dans cette contrée. Quiconque sait leurs noms et est avec eux, ce dieu grand lui donne un champ au lieu où ils sont de cette contrée d'Oïrounas, [si bien qu']il se tiendra auprès des dieux debout, qu'il voyagera à la suite de ce dieu grand, entrera au monde terrestre, pénétrera dans l'autre monde, il ouvrira la chevelure des dieux porte-tresses [2], il passera sur le dos du Serpent Mangeur d'âne [3]; dès après la répartition des champs disponibles [4], il mangera les pains destinés à la barque de la terre [5], et on lui donnera les parfums de Tatoubi [6]. Si

1) Ce n'est qu'une paraphrase de la formule égyptienne : *Hotpou mkhet an honou ni noutir pen da m Oirounas*, lit.: « Se joint après la majesté de ce dieu grand dans l'Oïrounas. » Je l'emploierai partout pour ne pas fatiguer le lecteur par la phraséologie égyptienne.

2) Les dieux porte-tresses sont les quatre enfants d'Hor, dieux des points cardinaux et dieux des quatre étoiles qui avoisinent Orion dans les tableaux astronomiques : comme tous les princes royaux, ils ont la tresse de cheveux pendante sur l'oreille droite.

3) Le serpent mangeur d'âne est le grand serpent que les vignettes du *Livre des Morts* (ch. XL, édit. Naville, pl. LIV) nous représentent occupé à dévorer l'âne de Typhon. Comme il était dangereux pour les âmes des morts et pour le Soleil lui-même, c'était une faveur réelle que passer sur son dos sans être inquiété par lui.

4) Lit. : « Après le terrain vide (*Shouti*, φιλότοπος des documents ptolémaïques) réparti. »

5) Le sens de la locution est incertain. Dans le *Livre de l'Enfer* le nom *barque de la terre* est donné à un emblème spécial que je décrirai plus loin. Il est probable que ces mots désignent ici la barque du Soleil qui arrive de terre.

6) Le nom *Tatoubi* est formé comme celui de *Tatounen*, et peut-être désigne-t-il Phtah, comme ce dernier; mais ceci n'est qu'une conjecture.

Digitized by Google

l'on exécute ces *Biou-douatiou* en peintures à l'image de ce qui est tracé sur les maisons mystérieuses de l'autre monde, — les tableaux commencent à l'ouest [1], — et qu'on leur fasse des offrandes sur terre en leurs noms, cela profitera au mort, en vérité, des millions de fois. Si l'on sait les paroles que disent les dieux de l'autre monde à ce dieu, et les paroles que leur dit ce Dieu grand, cela sera utile même sur la terre, en vérité. Le nom de l'heure de la nuit qui guide ce Dieu grand en cette région est *Shosaït mâkit nibou-s* (l'habile à défendre son maître [2]). » Le tableau [3] nous montre le dieu descendant le cours de l'Oirounas : l'équipage de la barque est toujours composé des mêmes dieux que pendant la première heure, mais les deux uræus jumelles Isis et Nephthys sont lovées à la proue et veillent à la sûreté du dieu. Quatre bateaux plus petits précèdent la bari, de véritables bateaux-fées, qui se meuvent d'eux-mêmes et sont ornés, aux deux extrémités, de têtes marquant la nature du dieu qui les anime. Celui qui ouvre la marche a deux têtes d'homme ; il porte un disque solaire, monté sur un support, et une plume de vérité que tient en équilibre un dieu agenouillé, « celui qui étaie la Plume de Vérité. » Le bateau suivant est décoré également de deux têtes d'homme, mais couronnées des plumes d'Amon : un gros scarabée veille à l'avant, un sistre gigantesque est dressé au milieu, en guise de mât, sous la garde de deux femmes. La troisième barque est décorée à l'avant de la couronne blanche, à l'arrière de la couronne rouge : au milieu, la tête d'Osiris est posée sur le dos d'un lézard gigantesque, entre les deux sceptres des chacals guides des voies du Nord et du Midi. La dernière a pour ornements deux uræus : une femme sans bras est accroupie au milieu, entre deux hommes sans bras, mais debout, flanqués chacun d'un objet où je crois reconnaître un gros épi. Comme dans la première heure, c'est Osiris qui accueille et convoie son sujet nouveau, le Soleil mort : le dieu du grain *Napirou*, qui est dans ce cas une forme secondaire d'Osi-

1) L'incise *hâït skhaou r Amenti* n'est introduite en cet endroit que pour rappeler l'ordre dans lequel les peintures et les écritures devaient être examinées.

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXV-XXVI, l. 23-40, XXVIII-XXIX, l. 41-61 ; Pierret, *Recueil d'inscriptions*, t. I, p. 105-106, Dévéria, *Catalogue*, p. 22.

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, pl. XXIX-XXXI, IVe partie.

Digitized by Google

ris, et qui paraît être le dieu principal de cette deuxième heure, figure avec honneur dans la procession. Les dieux habitants de l'heure sont rangés en file sur les deux rives. Ceux du registre supérieur ont le rôle terrible et les noms redoutables, la *Mangeuse d'impies*, le *Coupeur d'ombres*, etc. La plupart de ceux d'en bas ont un caractère pacifique : ils tiennent un épi à la main ou ont la tête ornée de deux beaux épis. Dès l'entrée, le dieu adresse la parole à tout ce monde, dans un discours qui est malheureusement assez mutilé. « La Majesté de ce dieu se dresse debout, après qu'il est arrivé à cette *ârrit*, et il parle aux dieux qui sont en elle. Ouvrez-moi vos portes, donnez-moi accès à vos *ârrit*, éclairez-moi, guidez-moi, afin que [vous] soyez de mes membres [1], pour que je vous donne à vous de mes corps, pour que je vous fabrique de mon âme, pour que je vous crée de mes opérations magiques, car je suis venu pour me venger moi-même par le sang, par les membres de mes [ennemis], pour anéantir... [2] Ouvrez-moi de vos propres mains, ô Cynocéphales bondissants, donnez-moi accès à vos *ârrit*, ô cynocéphales bondissants, [accueillez ces dieux ?] qui sont de mes âmes divines, soyez bienveillants pour Khopri (le Soleil) qui est est en l'autre monde [3]. Tenez-vous debout [devant moi] comme chefs que vous êtes des bords mystérieux, et faites [don] aux habitants de l'autre monde [qui sont destinés] à [cette] prison [des demeures de] vos demeures, des champs de vos champs. » Voilà le premier de ces discours que le Soleil-Pharaon adressait aux dieux de chaque heure, et dans lesquels, tout en leur rappelant qu'ils tiennent tout de lui, il leur demande de vouloir bien concéder une partie de leur domaine à ceux de ses fidèles qui sont dévoués au dieu Khontamentit et qui sont destinés à s'établir dans cette partie du royaume de la nuit. « Les dieux de cette région à Râ, faisant leur cour au dieu grand : « Voici qu'elles te sont ouvertes les [portes des régions mystérieuses] voici qu'elles

1) *Khopir-[tenou]m hdou-i*, etc., en d'autres termes pour que vous soyiez des miens, créés par moi, et pour que vous jouissiez des bienfaits que j'accorde aux miens.

2) Ici se trouve un membre de phrase que je ne comprends pas, mais qui renferme probablement une allusion aux formes diverses d'Osiris qui précèdent la bari solaire, chacune sur sa barque.

3) *Khopir-tenou khopir-tenou ni Khopri*, etc. Lit. : « Soyez votre être pour « Khopri, » avec une altération intraduisible en français.

Digitized by Google

te sont ouvertes les portes de l'autre monde! Eclaire les ténèbres...[1]. » Évidemment ils accordaient au soleil tout ce que le soleil leur demandait. « Ceux qui sont en ce dessin, ils adorent ce Dieu grand [2], dit l'inscription tracée au-dessus d'eux au premier registre, « après qu'il est arrivé vers eux. C'est leur voix qui le guide vers eux et ils gémissent quand il les dépasse après leur avoir adressé la parole; ce sont ces dieux qui font monter vers lui les paroles de ceux qui sont encore sur terre, ce sont eux qui amènent les âmes à leur forme [3]. Leur rôle est de faire fabriquer les tributs de la nuit et de faire les massacres en leurs heures [4]; ce sont eux qui gardent le jour et conduisent la nuit jusqu'au moment où ce dieu grand sort des ténèbres concrètes pour pénétrer en cette *ârrit* de la montagne d'horizon orientale du ciel. Ils crient vers ce dieu grand et hurlent de douleur vers lui, lorsqu'il les laisse derrière lui [5]. Quiconque les connaît sort pendant le jour et se dirige de nuit aux quartiers de la grande cité [ténébreuse]. » Cependant les dieux du registre inférieur, parmi lesquels sont les âmes, accourent, tenant à la main leurs pousses de palmiers, marques des saisons et des années, signes de renouvellement indéfini : « Ceux qui sont dans ce dessin, ils donnent à ce dieu grand leurs saisons, ils donnent les années qui sont en leurs mains [6]. Quand ce dieu grand leur a adressé des paroles, ils lui parlent, ils vivent de sa voix, leurs gosiers respirent, car en leur parlant il leur dit ce qu'ils doivent faire, il leur donne en présent l'abondance de leurs céréales en leurs contrées, et eux ils approvisionnent des légumes verts de l'Oirounas les dieux qui sont à la suite de Râ, ils présentent de l'eau aux mânes selon l'ordre de ce dieu grand, ils brûlent de flammes afin de consumer les ennemis de Râ, jetant les cœurs au feu. Ils crient et ils gémissent lorsque ce dieu les laisse derrière lui. *Am-*

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXVIII; *Description Ant.*, t. V, p. 41, 5.

2) [*Dou*]*a-sen noutir pen âa.*

3) Lit.: « Qui font monter les âmes à leurs formes », c'est-à-dire qui leur donnent les biens nécessaires à la vie que le Soleil a demandées pour elles.

4) *Khiritou* est traduit d'après la version de Nectanébo Ier, où il a l'homme renversé pour déterminatif.

5) *Apapou hi senou.* Lit. : « il voyage sur eux. »

6) Le commencement de ce discours a été rétabli d'après la version de Nectanébo Ier.

Digitized by Google

nibaoui (celui qui est dans la double flamme)[1] est le gardien de cette région ; quiconque le connaît est un mâne muni [de ses enchantements] et ces dieux le protègent[2]. Quiconque sait cela traverse la grande cité de la barque de Râ[3]. » Le colloque de ces derniers dieux, ou plutôt de ces âmes et du soleil, nous est conservé par la longue inscription en colonnes verticales qui termine le tableau. Les dieux invoquent le soleil sous son nom d'Afou, sans que je rencontre dans leurs paroles aucune expression digne d'être remarquée. Le langage du dieu est plus expressif. « Ce dieu grand aux dieux de l'autre monde qui sont dans l'Oirounas : Ouvrez vos portes mystérieuses pour que la vue d'Afou chasse vos ténèbres, pour que vous ayez vos eaux de l'Oirounas et vos offrandes de pains. . . . . pour que vienne l'air[4] à vos nez, si bien que vous ne soyez étouffés, ... pour que vous écartiez vos linceuls, et leviez vos pieds afin de marcher sur eux, pour que vous étendiez vos bras pour vous, et que vos âmes ne soient point écartées de vous. Vous dont la forme est vivante et qui prononcez vos formules, vous qui êtes armés de vos épées et taillez en pièces les ennemis d'Osiris, vous dont les saisons sont durables, dont les années sont établies solidement, et qui existez [votre] existence [en] vos heures, demeurez en vos champs, avec votre orge pour pains et pour gâteaux, et votre blé en marque que vous avez la voix juste, et éloignez-vous de mes barques, écartez-vous de [mes] formes [pour] donner la vie à [cette] contrée, car vous êtes les habitants de l'Oirounas. Mon âme vit comme si elle était l'un de vous ; comme vous combattez pour moi, et que vous me défendez contre Apopi, vous avez vie par mon âme, vous respirez par mon corps, vous conservez perpétuellement vos demeures secrètes qui vous ont été attribuées pour que vous y soyez, vous montez vers vos âmes pendant le jour, vous êtes derrière moi dans l'autre monde, quand je traverse la nuit et que je lutte contre les ténèbres; faites que j'arrive vers l'horizon et

1) Il est représenté à la planche XXX veillant sur les dieux coiffés d'épis.

2) Rétablir, d'après Nectanébo Ier, *aou rekh-sou m khou dpir khoou-senousou.*

3) Ici, une formule abrégée que je restitue en partie d'après la formule citée à la fin de la légende précédente.

4) Le texte ne peut être rétabli en entier, malgré les secours que prête la version de Nectanébo Ier; la traduction est donc purement conjecturale.

Digitized by Google

que j'accomplisse mon passage vers l'Orient. Poussez des cris de joie, dieux de l'autre monde, car c'est moi qui vous défends, poussez des cris de joie, car je règle vos destinées. Lorsqu'ils ont parlé à ce dieu en convoyant sa barque [qui vient] de terre, ils l'acclament et ils le conduisent jusqu'à ce qu'il arrive à la contrée des Vaillants qui sont à la suite de l'Osiris. Si l'on fait cela à l'image de tout ce qui est tracé dans la maison mystérieuse, et que l'on sache les paroles [que prononce le dieu et que les habitants du cercle prononceront], cela sera utile à l'individu, [même] sur terre en vérité. Le nom de cette heure est *Soshaït mâkit nibou s.*[1] » Le discours nous apprend nettement et la condition des êtres qui habitaient le domaine de chaque heure et l'étendue de leurs obligations. On voit d'abord qu'ils ne relèvent pas directement de Râ : leur seigneur immédiat est le même que celui de l'heure précédente et de l'heure suivante, Osiris, dont ils sont les suivants *Amiou-khétiou,* et dont ils taillent les ennemis en pièces. Râ est le suzerain de leur suzerain, et c'est en cette qualité qu'il réclame d'eux le service féodal. Il leur a donné des champs comme nous l'avons vu plus haut, mais il résulte de l'énumération des charges attachées à la possession de ces champs que ce sont de véritables fiefs militaires et que les mânes et les dieux établis dans les heures, sont ce que les textes grecs appellent les *guerriers,* μάχιμοι[2]. Le domaine qu'ils ont reçu est assez grand pour les nourrir abondamment s'ils le font valoir : mais il leur est défendu de le quitter et de suivre la barque de Râ au-delà des limites de l'heure. Leur service consiste à repousser les ennemis de Râ, à l'aider dans la lutte qu'il soutient contre les ténèbres, à le défendre contre le serpent Apophi qui cherche à le dévorer, à l'escorter du moment où il a franchi la frontière occidentale de l'heure jusqu'au moment où il arrive aux confins de l'heure suivante. C'est dans le royaume des ombres la reproduction de ce qui se passait sur terre, et l'on peut juger exactement par les obligations de ces fiefs imaginaires ce qu'étaient celles des fiefs réels.

« Ensuite la Majesté de ce grand Dieu pénètre dans cette contrée des *Pirtiou* (Vaillants), et ce dieu y avance à la rame dans le

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXXI-XXXII.

2) Cfr. Maspero, *Un manuel de hiérarchie égyptienne,* dans les *Etudes égyptiennes*, t. II, p. 40 sqq.

Digitized by Google

Nit-Osiri (le bassin d'Osiris), qui a quatre cent quatre-vingt stades en longueur et cent-vingt en largeur. Ce Dieu grand y adresse la parole aux serviteurs d'Osiris pour ce nome[1], et leur fait la distribution des champs pour cette contrée : *Biou shetiou* (Ames mystérieuses) est le nom des dieux qui sont dans cette contrée. Quiconque connaît leurs noms [étant encore] sur terre, lorsqu'il arrive ici au lieu qui est sous [l'autorité d'] Osiris, on lui donne de l'eau pour cette contrée qui est sienne. — *Nit-nib-ouâ khoprit ioutou* (Bassin du Seigneur unique qui produit l'abondance) est le nom de cette contrée. Si l'on exécute en peinture les images mystérieuses de ces *Biou shetiou*, à l'image des peintures tracées sur les maisons mystérieuses de l'autre monde, — les tableaux commencent à l'Ouest, — quiconque les connaîtra lorsqu'il arrivera vers eux, quand il lui faudra passer à travers leurs rugissement, il ne tombera pas dans leurs fournaises[2]; quiconque les connaîtra sera un feudataire qui aura toujours son pain assuré avec Râ[3]; quiconque les connaîtra sera une âme et un mâne, maître de ses jambes, si bien qu'il n'entrera pas aux lieux d'anéantissement, mais sortira en ses formes de vivant, respirant à son gré, vers son heure[4]. Le nom de l'heure de la nuit qui guide ce dieu en cette contrée est *Dounit Biou* (la pourfendeuse d'âmes)[5]. » Voilà le texte de l'Abrégé. La rédaction illustrée l'a scindé en plusieurs parties. La première occupe, à la gauche du tableau, deux colonnes verticales mutilées vers le bas : « La Majesté de ce Dieu pénètre en cette contrée des *Pirtiou* et avance à la rame dans le *Nit-Osiri* : trois cent neuf stades de largeur a cette ré-

1) En d'autres termes, à ceux des êtres fidèles à Osiris, morts ou dieux, qui étaient établis dans le nome de la troisième heure.

2) Lit. : « Est le connaissant eux, en voyager sur eux, où il a passé (*ni si-naf*) à leurs rugissements, point il n'est tombé à leurs fournaises. »

3) Lit. : « Est le connaissant eux en gardien de place (*Ari-istiou*), son pain en face avec Râ. » Le mot *feudataire* ne répond qu'à moitié au sens de *Ari-istiou* : ce mot désigne l'homme qui garde les places d'un autre, et ici il me semble que *les places* ne peuvent être que les terres données en fief par le Soleil aux fidèles d'Osiris.

4) Lit. : « Ils sont en ses formes en goûtant l'air pour son heure, » c'est-à-dire pour l'heure dans le domaine de laquelle le mort a reçu les terres que Râ donne aux fidèles d'Osiris.

5) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXIX-XXXI, l. 62-105 ; Pierret, *Recueil d'Inscriptions*, t. I, p. 106-108 ; Dévéria, *Catalogue*, p. 22-23.

Digitized by Google

gion [1]. Ce dieu grand adresse la parole aux mânes qui suivent Osiris pour ce nome... [2]. Le nom de l'heure de la nuit qui guide ce dieu grand est *Dounit-Biou.* Le nom de la porte de ce nom est *Titou* (la preneuse) [3]. » Il n'y a là qu'un renseignement nouveau, le nom de la porte du nome. Chacun des nomes de la nuit avait, en effet, une porte qui le séparait du nome voisin : le fait était déjà connu par la demande que le Soleil adressait aux génies de lui ouvrir leurs portes, mais il est ici constaté explicitement pour la première fois. Le second paragraphe court en une seule ligne horizontale au haut du tableau. « Ce dieu grand règle les destinées des dieux qui suivent Osiris, et leur fait une distribution de champs pour cette contrée. Connaissance des *Biou Shetiou :* — Quiconque connaîtra leurs noms, quand il arrive ici au lieu qui est sous [l'autorité d'] Osiris, on lui donne de l'eau pour cette contrée qui est sienne : *Nit nib-ouâ khoprit ioutou* est le nom de cette contrée. Si l'on exécute ces peintures des *Biou Shetiou,* à l'image des peintures tracées sur les maisons mystérieuses de l'autre monde, — les tableaux commencent à l'Ouest, — c'est utile à l'homme sur terre et au *Khri-noutri* (en enfer) en vérité [4]. La barque du Soleil, toujours pourvue de son équipage, est représentée au registre médial : « Ce dieu grand parcourt *Nit nib-ouâ khoprit ioutou.* » Elle est précédée de trois barques qui marchent à la godille, chacune sous la poussée de deux matelots, debout l'un à l'avant, l'autre à l'arrière. La plus rapprochée porte trois dieux, *Nib-oïs, Shaſt,* dont le buste est serré dans un linceul étroit qui recouvre les bras ; *Ami-to,* qui est entièrement réduit à l'état de momie. Ce sont donc, comme dans les heures précédentes, des formes d'Osiris qui escortent Râ, et la légende, tracée au-dessus d'elle, ne laisse subsister aucun doute à cet égard : « Celui qui est en ce dessin, il pilote les barques de dessus terre et fait avancer

1) Le chiffre donné en cet endroit diffère, comme on voit, du chiffre donné par l'Abrégé : il est identique à celui que fournit le papyrus du Louvre ; Pierret, *Recueil d'Inscriptions,* t. I, p. 106.

2) Lacune d'un tiers de colonne environ, qui renfermait le nom de la région, *Nit-nib oua khoprit ioutou.*

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier,* IVe partie, pl. XXXII. Le texte de cette heure, mais très mutilé, a été publié par Lepsius (*Denkm.,* III, pl. 135) d'après le tombeau d'Amenhotpou II.

4) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier,* IVe partie, pl. XXXII-XXXIV.

Digitized by Google

Osiris à la rame vers ce nome. Quand ce Dieu Grand (le Soleil) arrive et se tient en ce nome, il adresse la parole à Osiris, ainsi qu'à ses suivants, [et alors] ces barques mystérieuses le guident en cette contrée, font avancer ce dieu grand à la rame en cette contrée, vers l'heure *Tounit-Biou*, et ces barques reviennent vers la berge de la porte *Titou* [1], après avoir parcouru cette contrée. Quiconque les connaît est un feudataire et a son pain assuré avec Râ. [2] ». Ici encore nous rencontrons, pour la première fois, une légende qui nous explique clairement le rôle des barques-fées. Elles appartiennent à Osiris le maître de cette heure, et sont montées par les formes du dieu : elles constituent l'escadre du nome infernal, qui convoie le Soleil jusqu'au nome suivant, puis revient prendre sa station à l'entrée du nome, comme l'escadre du nome terrestre faisait quand Pharaon traversait ses eaux. Elles étaient placées sous la surveillance de quatre dieux, dont les bras sont cachés comme ceux d'Osiris. C'est encore au mythe d'Osiris qu'appartiennent les dieux rangés sur les deux rives. Au registre du haut, deux cynocéphales ou deux Thot : *Hri-shâou-f*, qui est accroupi, comme l'indique son nom, sur un tas de sable, et *Zobi noutir*, qui est enfermé dans une chambre voûtée et comme mis en cage. Deux Anubis à tête de chacal, puis un homme et une femme, qualifiés d'*apporteur* (*Anti*) et d'*apporteuse* (*Antit*), parce qu'ils apportent les prunelles des yeux d'Hor, chassent devant eux le grand bélier *Sama khoftiou-f* (qui tue ses ennemis), devant lequel sont alignés une momie : *Paz-ahaït*, qui allonge les mains et se tient debout, un chacal sur son naos avec le sceptre, un homme agenouillé : *An iri-t-rt shotpou nouttrou*, qui « apporte l'œil de Râ et par là met les dieux en paix », une colonnette, appelée le magicien (*Oïr hikaou*), quatre hommes et quatre momies, quatre déesses pleureuses, sous la conduite de Hounou, l'épervier momifié de Sokaris et de Har-khiti. « Ceux, dit la légende, qui sont dans ce dessin, en l'autre monde, avec les chairs de leurs corps, eux-mêmes, dont les âmes parlent en eux, dont les ombres sont réunis à eux, après que ce dieu grand leur a adressé son

1) Lit. : Font le tour ces barques vers la berge de *Titou*. » Malgré l'absence du déterminatif nécessaire, je reconnais dans ce mot *Titou* le nom de la porte de la troisième heure, mentionnée plus haut.

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXXII-XXXV.

Digitized by Google

que j'accomplisse mon passage vers l'Orient. Poussez des cris de joie, dieux de l'autre monde, car c'est moi qui vous défends, poussez des cris de joie, car je règle vos destinées. Lorsqu'ils ont parlé à ce dieu en convoyant sa barque [qui vient] de terre, ils l'acclament et ils le conduisent jusqu'à ce qu'il arrive à la contrée des Vaillants qui sont à la suite de l'Osiris. Si l'on fait cela à l'image de tout ce qui est tracé dans la maison mystérieuse, et que l'on sache les paroles [que prononce le dieu et que les habitants du cercle prononceront], cela sera utile à l'individu, [même] sur terre en vérité. Le nom de cette heure est *Soshaït mâkit nibou s.*[1] » Le discours nous apprend nettement et la condition des êtres qui habitaient le domaine de chaque heure et l'étendue de leurs obligations. On voit d'abord qu'ils ne relèvent pas directement de Râ : leur seigneur immédiat est le même que celui de l'heure précédente et de l'heure suivante, Osiris, dont ils sont les suivants *Amiou-khétiou*, et dont ils taillent les ennemis en pièces. Râ est le suzerain de leur suzerain, et c'est en cette qualité qu'il réclame d'eux le service féodal. Il leur a donné des champs comme nous l'avons vu plus haut, mais il résulte de l'énumération des charges attachées à la possession de ces champs que ce sont de véritables fiefs militaires et que les mânes et les dieux établis dans les heures, sont ce que les textes grecs appellent les *guerriers*, μάχιμοι[2]. Le domaine qu'ils ont reçu est assez grand pour les nourrir abondamment s'ils le font valoir : mais il leur est défendu de le quitter et de suivre la barque de Râ au-delà des limites de l'heure. Leur service consiste à repousser les ennemis de Râ, à l'aider dans la lutte qu'il soutient contre les ténèbres, à le défendre contre le serpent Apophi qui cherche à le dévorer, à l'escorter du moment où il a franchi la frontière occidentale de l'heure jusqu'au moment où il arrive aux confins de l'heure suivante. C'est dans le royaume des ombres la reproduction de ce qui se passait sur terre, et l'on peut juger exactement par les obligations de ces fiefs imaginaires ce qu'étaient celles des fiefs réels.

« Ensuite la Majesté de ce grand Dieu pénètre dans cette contrée des *Pirtiou* (Vaillants), et ce dieu y avance à la rame dans le

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXXI-XXXII.

2) Cfr. Maspero, *Un manuel de hiérarchie égyptienne*, dans les *Études égyptiennes*, t. II, p. 40 sqq.

Digitized by Google

Nit-Osiri (le bassin d'Osiris), qui a quatre cent quatre-vingt stades en longueur et cent-vingt en largeur. Ce Dieu grand y adresse la parole aux serviteurs d'Osiris pour ce nome[1], et leur fait la distribution des champs pour cette contrée : *Biou shetiou* (Ames mystérieuses) est le nom des dieux qui sont dans cette contrée. Quiconque connaît leurs noms [étant encore] sur terre, lorsqu'il arrive ici au lieu qui est sous [l'autorité d'] Osiris, on lui donne de l'eau pour cette contrée qui est sienne. — *Nit-nib-ouâ khoprit ioutou* (Bassin du Seigneur unique qui produit l'abondance) est le nom de cette contrée. Si l'on exécute en peinture les images mystérieuses de ces *Biou shetiou*, à l'image des peintures tracées sur les maisons mystérieuses de l'autre monde, — les tableaux commencent à l'Ouest, — quiconque les connaîtra lorsqu'il arrivera vers eux, quand il lui faudra passer à travers leurs rugissement, il ne tombera pas dans leurs fournaises[2]; quiconque les connaîtra sera un feudataire qui aura toujours son pain assuré avec Râ[3]; quiconque les connaîtra sera une âme et un mâne, maître de ses jambes, si bien qu'il n'entrera pas aux lieux d'anéantissement, mais sortira en ses formes de vivant, respirant à son gré, vers son heure[4]. Le nom de l'heure de la nuit qui guide ce dieu en cette contrée est *Dounit Biou* (la pourfendeuse d'âmes)[5]. » Voilà le texte de l'Abrégé. La rédaction illustrée l'a scindé en plusieurs parties. La première occupe, à la gauche du tableau, deux colonnes verticales mutilées vers le bas : « La Majesté de ce Dieu pénètre en cette contrée des *Pirtiou* et avance à la rame dans le *Nit-Osiri* : trois cent neuf stades de largeur a cette ré-

1) En d'autres termes, à ceux des êtres fidèles à Osiris, morts ou dieux, qui étaient établis dans le nome de la troisième heure.

2) Lit. : « Est le connaissant eux, en voyager sur eux, où il a passé (*ni si-naf*) à leurs rugissements, point il n'est tombé à leurs fournaises. »

3) Lit. : « Est le connaissant eux en gardien de place (*Ari-istiou*), son pain en face avec Râ. » Le mot *feudataire* ne répond qu'à moitié au sens de *Ari-istiou* : ce mot désigne l'homme qui garde les places d'un autre, et ici il me semble que *les places* ne peuvent être que les terres données en fief par le Soleil aux fidèles d'Osiris.

4) Lit. : « Ils sont en ses formes en goûtant l'air pour son heure, » c'est-à-dire pour l'heure dans le domaine de laquelle le mort a reçu les terres que Râ donne aux fidèles d'Osiris.

5) Leîébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXIX-XXXI, l. 62-105 ; Pierret, *Recueil d'Inscriptions*, t. I, p. 106-108 ; Dévéria, *Catalogue*, p. 22-23.

Digitized by Google

allocution, ils lui adressent la parole, l'acclament et poussent des hurlements de douleur lorsqu'il les laisse derrière lui. Leurs occupations, dans l'Occident, c'est d'écraser les ennemis de Râ, d'entretenir la vie de Nou[1], de faire courir le Nil, et quand celui-ci sort en terre de par eux, ils élèvent la voix et écrasent [ses] ennemis. — Quiconque les connaîtra, lorsqu'il arrivera vers eux, il ne passera pas à leurs provisions, il ne tombera pas dans leurs fournaises[2]. » Sur le registre inférieur, à côté de Khnoumou, à tête de bélier, et d'une douzaine de génies mâles et femelles, les uns à tête d'oiseau et armés de couteaux, les autres à tête humaine, sont assises de nombreuses formes d'Osiris momie, quatre d'entre elles coiffées de la couronne blanche, *Osiris qui gouverne les millions d'êtres*, la mort insatiable, *Osiris Isiti*, Osiris au tombeau, *Osiris Khontamentit*, Osiris qui est dans l'Ouest, et *Osiris Nib-Amentit*, Osiris, maître de l'Ouest, quatre d'entre elles coiffées de la couronne rouge, Osiris primat des dieux, *Osiri Kharp-noutrou*, Osiris, roi de la Basse-Egypte, *Osiris Nitti*, Osiris sur son trône, *Osiri hri Khondouf*, et Osiris, taureau d'Occident. Deux autres Osiris stellaires, *Ahaou* et *Orion*, s'avancent en détournant la tête vers une déesse qui tient les yeux du Soleil et vers un dieu à forme humaine, nommé *Khotri*. « Ceux qui sont dans ce dessin [et qui sont dans] la demeure du Didou[3], ils adorent ce Dieu grand [le Soleil], et quand ce dieu grand leur a adressé la parole ils vivent, car, en leur parlant, il leur accorde leur eau, et ils reçoivent leurs têtes en même temps que son discours[4]. Leurs occupations, dans l'Occident, c'est de tailler et de trancher les âmes, d'emprisonner les ombres, d'entraîner quiconque leur tombe sous la

1) Lit. : « Ce qu'ils font, c'est dans l'Amenti, écraser les ennemis de Râ, faire être Nou, » l'eau divine d'où découle Hâpi, le Nil terrestre.

2) Nous avons ici la variante *an si naf ni hemhomitou-senou*, qui renferme une négation *an* au lieu de la conjonction *ni*. Je crois bien qu'il y a là une simple faute de copiste; toutefois comme on peut admettre la présence d'un de ces jeux de mots si fréquents en Égypte, j'ai préféré traduire en tenant compte de la négation et du second sens *provisions*, du mot *hemhomit*. La phrase veut dire les mânes qui les connaîtront ne seront pas pris par eux pour servir de provisions et pour être dévorés : c'est ainsi que les compagnons d'Ulysse étaient les *provisions* du Cyclope.

3) C'est-à-dire d'Osiris, seigneur de Mendès et de Busiris.

4) *M hâou tapro-f*, lit. : « En plus de son discours. »

Digitized by Google

main à leur place d'anéantissement [1]; ils lancent des flammes, ils produisent des feux, et les ennemis sont décapités par leurs épées [2]. Ils acclament et ils poussent des hurlements de douleur lorsque ce dieu grand les laisse derrière lui. *Khotri* est le nom du gardien de cette contrée. Quiconque sait cela, est un mâne maître de ses jambes » [3]. Le dieu nommé Khotri qui, le sceptre à la main, regarde les Osiris et les dieux du registre inférieur, est donc le gardien, le nomarque de ce nome. Nous avions déjà vu, à l'heure précédente, *Ari-nibaoui*, à la même place et avec le même titre : nous rencontrerons d'autres personnages de même nature. La hiérarchie de ces départements mythiques se complète donc, de même que celle des circonscriptions réelles de l'Egypte, d'un supérieur choisi par le roi et qui a la haute main sur tous les possesseurs de fiefs militaires. On voit que ceux-ci ont, à côté de la fonction générale de soldats de Râ et d'Osiris, qui leur commande de détruire, par tous les moyens possibles, les ennemis de ces dieux, une fonction spéciale qui consiste à veiller sur les eaux célestes, de même que celle des habitants de l'heure précédente était de veiller sur la production des céréales. Comme les habitants de l'heure précédente, ils ont, avec Râ, un entretien dont le tombeau de Séti Ier contient jusqu'à trois copies, toutes trois mutilées [4]. Ici encore leur discours n'a pas grande valeur, mais celui de Râ renferme des expressions remarquables : « Ce dieu grand dit aux *Biou Shetiou* (Ames mystérieuses) qui suivent Osiris : « O vous « dont j'ai rendu mystérieuses, dont j'ai occulté les âmes, que « j'ai mis à la suite d'Osiris [5] pour le défendre, pour escorter ses

1) *Rât toumou atiou ounnou r isit-senou nte htoumit*, lit. : « Faire enfermer ceux qui ne sont pas et ceux qui sont vers leur place d'anéantissement. »

2) Lit. : « Les ennemis à l'état de qui ont en tête *amit-topou* leurs épées. »

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXXII-XXXV.

4) La plus complète est sur la paroi droite du second corridor descendant (Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XVIII-XX). Les deux autres se trouvent dans Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XV-XVII et pl. XXII. M. Lefébure rattache ces trois versions à la quatrième heure de la nuit : le contexte prouve suffisamment qu'il faut les placer à la fin de la troisième heure.

5) *A nou seshto-n-i amonit-ni biou-senou drou-n-i ni Osiri m-khetou-f.* « Ah ! ceux-ci, j'ai rendu mystérieux, j'ai caché leurs âmes, j'ai monté [elles] à Osiris derrière lui. » Le début de la phrase est un jeu de mots, incompréhensible en français, sur le nom des dieux de cette région *Biou shetiou*, Ames mystérieuses.

Digitized by Google

« images, pour anéantir ceux qui l'attaquent, si bien que le dieu Hou « est à toi, ô Osiris, derrière toi, pour te défendre, pour escorter tes « images, pour anéantir ceux qui t'attaquent, *si bien que* Hou est à « toi, ô Osiris, que Sa est à toi, ô Khontamentit[1], vous dont les « formes sont stables, vous dont les rites assurent l'existence[2], « vous qui respirez l'air [de vos narines, qui voyez] de vos faces, qui « écoutez de vos oreilles, qui êtes coiffés de vos coufiehs[3], qui « êtes vêtus de vos bandelettes, qui avez des revenus d'offrandes « à vous sur terre par l'office des prêtres du dieu, qui avez des « champs à vous de votre propre domaine, vous dont les âmes ne « sont point renversées, dont les corps ne sont point culbutés, « ouvrez vos cercles et tenez-vous à vos places, car je suis venu « pour voir mes corps, inspecter mes images qui sont dans l'autre « monde, et vous m'avez convoyé pour me permettre de leur « apporter mon aide[4], si bien que je conduis à la rame ton âme « au ciel, ô Osiris, ton âme à la terre, ô Khonti-augrit, avec tes « dieux derrière toi, tes mânes devant toi, ton être et tes formes « [sur toi ?] et alors ton mâne est enchanté, ô Osiris, vos mânes « sont enchantés, ô vous qui suivez Osiris[5]. Je monte en terre et « le jour est derrière moi ; je traverse la nuit, et mon âme se réu- « nit à vos formes pendant le jour, j'accomplis de nuit les rites « qui vous sont nécessaires[6], j'ai créé vos âmes pour moi, afin « qu'elles soient derrière moi, et ce que j'ai fait pour elles vous « empêche de tomber au lieu d'anéantissement[7] ». — Ce dieu

1) *Hou* et *Sa* sont, comme nous avons vu plus haut, les deux pilotes de la barque solaire, qui passent ici au service d'Osiris.

2) *Khou ni Khopriou-tenou*, lit. : « Exorcisés à vos êtres. » Il faut ne pas oublier que tous les êtres, hommes et dieux, ne subsistent que grâce aux cérémonies et aux paroles magiques (*Khou*) qui entretenaient la vie en eux et les protégeaient contre la destruction.

3) *Kofit ni dfenou-tenou* : « Serrés de vos bandeaux qui tiennent vos coiffures. »

4) *Khenou-ni-ten-n-i khonou-ou-i iout-tot-ou r-senou*, lit. : « Vous avez navigué pour moi, moi naviguer aide, (lit. : ouverture-de-bras), vers eux. »

5) *Istou khou ni Khou-k Osiri khou ni khouou-tenou amou-khetou Osiri.* Sur la valeur de *Khou* voir, plus haut, la note 2. Le copiste moderne a passé une ou deux lignes dans une des versions (pl. XVI-XVII), entre la ligne 36 et la ligne 37, et cela est d'autant plus fâcheux que le texte des deux autres versions est incomplet ou incertain.

6) *Iri-ni khouou-tenou n-korhou* : « J'ai fait vos rites de nuit. »

7) *Soutou iri-ni ni-senou an haou-tenou r-hôtmit*, lit. : « Certes ce que j'ai ait à elles, point vous ne tombez dans la maison d'anéantissement. »

Digitized by Google

grand aborde près de ces dieux et leur fait une allocution, puis prend le large après qu'il leur a adressé la parole. Si l'on exécute [ces tableaux] à l'image des peintures tracées sur les maisons mystérieuses de l'autre monde, quiconque [les connaîtra sera une âme et] un mâne, maître de ses jambes, si bien qu'il n'entrera pas aux lieux d'anéantissement, mais sortira de jour respirant librement à son heure. L'heure qui guide en cette contrée, *Tounit-Biou*, est aux ordres de Séti Ier. » Cette dernière phrase n'est que la dernière phrase de l'Abrégé adaptée, à l'usage du roi dont le tombeau nous a conservé nos textes.

Ce discours ne suit pas immédiatement les tableaux qu'il complète : il a été transporté, faute de place, sur les murs du couloir qui conduit obliquement de la vallée à la chambre du tombeau. Il y a été répété trois fois avec le discours initial de la quatrième heure, non que ces deux textes fussent plus importants que les autres, mais l'espace dont les artistes disposait était dans deux des cas assez malaisé à couvrir, et les discours le couvraient bien. Le texte de notre livre va donc se trouver pour quelque temps divisé en deux parts ; l'abrégé se développe sur les parois de la chambre où sont les trois premières heures, la rédaction illustrée se déploie dans les couloirs. « Ensuite, la majesté de ce dieu pénètre par halage dans le cercle mystérieux de l'Occident, réglant les destinées des êtres qui sont en lui par sa voix et sans les voir. Le nom de ce cercle est *Onkhit khopirou* (vivante d'êtres, grouillante de vie). Le nom de la porte de ce cercle est *Amonit staouou* (celle qui cache les couloirs ou les halages). Celui qui connaît cette figure des voies mystérieuses du *Rostaouou* (la porte des couloirs ou des hâlages), les chemins compliqués de l'*Ammah*[1], les portes secrètes qui sont dans la terre de Sokaris, le dieu qui est sur ses sables, celui-là mange des pains destinés à la bouche des vivants dans le temple de Toumou ; celui qui les connaît parcourt les voies, va par les chemins, voit les formes de l'Ammah. Le nom de l'heure de la nuit qui guide ce dieu grand est *Oirit-Sokhmou-s* (celle qui est grande en ses violences)[2]. » La légende de l'heure suivante, la cinquième, est la continuation obligatoire de celle-ci, comme nous

1) Voir *Revue des Religions*, t. XV, p. 279, ce que c'est que l'*Ammah*.

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXXI-XXXIV, l. 106-138; Pierret, *Revue d'Inscriptions*, t. I, p. 108-109 ; Dévéria, *Catalogue*, p. 23.

Digitized by Google

le verrons plus loin en étudiant les tableaux : j'en donne donc la traduction sans plus tarder : « Tandis que la majesté de ce dieu grand est halée sur la bonne voie[1] de l'autre monde en la moitié supérieure de ce cercle mystérieux de Sokari, le dieu qui est sur ses sables, sans voir ni discerner cette figure mystérieuse du pays qui renferme les chairs de ce dieu (Sokaris), les dieux qui sont avec ce dieu (Sokaris) entendent la voix de Râ qui s'adresse à la place où est ce dieu (Sokaris). Le nom de la porte de cette cité est *Kharp-noutirou* (celle qui prime les dieux). Le nom du cercle de ce dieu est *Amonit* (la cachée), les voies mystérieuses de l'Occident, les portes de cette maison cachée, le lieu secret du pays de Sokaris [où sont] ses chairs, ses membres, son corps en [son] état primitif. Le nom des dieux qui sont dans ce cercle est *Biou Amioudouaout* (âmes qui sont dans l'autre monde) : leurs formes qui sont en leurs heures, leurs figures mystérieuses et inconnaissables, ne voient pas, n'aperçoivent pas cette figure d'Hor lui-même. — Si l'on exécute ces tableaux selon le modèle qui est tracé sur les parties cachées de l'autre monde, au midi de la maison cachée, celui qui les connaîtra rejoindra son âme et aura sa part des provisions de Sokaris, la déesse *Khomit* ne mettra point son corps en pièces, mais il passera devant elle en paix ; quiconque fera des offrandes sur terre à ces dieux, [cela lui sera utile]. Le nom de cette heure de la nuit qui guide ce dieu grand en ce cercle est *Samit hihitit-oua-s* (le guide qui est au milieu de sa barque[2]). » La différence des termes employés pour la marche du soleil, le nom de la région où est situé le domaine des deux heures, celui du dieu qui y règne nous annoncent un changement de décor et de mythe. Nous entrons, en effet, dans un des plus anciens royaumes des morts que l'Egypte ait connus, dans la terre de Sokaris, sillonnée de couloirs *Staouou*, aboutissant aux grottes *Ammah*, où les mânes vivent dans une obscurité profonde, invisibles, et ne voyant personne, pas même le dieu qui les rassemble autour de lui, car « l'Occident est une place de sommeil et de ténèbres lourdes[3]. » Il

1) *Ouaïtou maïtou*, « les voies justes », celles que le Soleil doit suivre pour ne point s'égarer.

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXXIV, XXXV, I, 139-173 ; Pierret, *Recueil d'Inscriptions*, t. I, p. 109-111, Dévéria, *Catalogue*, p. 23-24.

3) Voir le texte entier auquel cette citation est empruntée dans Maspero, *Etudes égyptiennes*, t. I, p. 187.

Digitized by Google

était difficile de concilier les idées qui avaient inspiré cette peinture avec celles que représentait la théorie solaire, et les Egyptiens n'ont pas même essayé de le faire : ils ont simplement superposé l'un à l'autre les deux mondes différents, et fait passer le soleil dans la moitié supérieure de la terre de Sokaris, si haut qu'il ne distingue ni la configuration du pays, ni la forme des habitants, ni l'aspect du dieu. Cette combinaison était d'autant plus indiquée qu'elle répondait à la nature des choses : la partie inférieure était sur terre, dans les sables du désert qui étaient, comme l'indique le titre, le domaine propre de Sokaris; la partie supérieure était au-dessus de l'autre, à la hauteur du ciel, qui est le domaine propre de Râ. Les dessinateurs chargés d'illustrer le texte n'ont pu se tirer que par un artifice de composition des difficultés de rendu que leur offrait cette combinaison. Ils ont conservé les trois registres qui occupent toute la hauteur de la paroi pour représenter la moitié supérieure de la terre de Sokaris : l'Oirounas y coule au milieu, et, sur les deux rives, la procession des dieux se déroule. Ils ont figuré la moitié inférieure de ce monde par un couloir étroit qui, partant du haut de la muraille au point où commence le domaine de la quatrième heure, traverse obliquement le premier tiers du premier registre, longe quelque temps la ligne de démarcation du premier et du second registre, traverse obliquement le second registre, suit quelque temps encore la ligne de démarcation du second et du troisième registre, traverse obliquement le troisième registre et se perd dans le sol un peu avant l'endroit où finit le domaine de l'heure : c'est une ligne brisée qui divise la paroi diagonalement de droite à gauche. Ce couloir s'appelle dans la première partie « les voies mystérieuses du Rostaouou (de la porte des couloirs) » et est coupé entre le premier et le second registre par une porte à un seul battant *Mades samto* : une légende écrite en deux orthographes nous apprend que c'est « les voies mystérieuses du *Ro-staouou*, où le dieu n'entre et qu'il ne parcourt [1], mais qui entendent sa voix [2]. » Dans le second registre, qui est séparé du troisième par la porte *Mades semaou-to*

1) *Routi noutir* (var. *Noutir routi*), *an dp-naf senou*, « la porte le dieu ne voyage sur elles. »

2) Lefèbure, *le Tombeau de Séti Ier*, IVe partie, pl. XXIII, Champollion, *Notices*, p. 768-769.

Digitized by Google

une légende nouvelle dit que le couloir est « la voie par où pénètre le corps[1] de Sokaris, le dieu qui est sur ses sables, dont l'image mystérieuse n'est ni vue, ni aperçue[2]. » Il est fermé à l'extrémité du troisième registre par une troisième porte, *Mades-nehah*[3], et reparaît au début de la cinquième heure, où l'autre côté de la porte *Mades-nehah* est figuré. Il remonte obliquement de gauche à droite, à travers le registre de terre, sous le nom de « voie mystérieuse de l'*abaton* [où se cache Sokaris], sur laquelle ce dieu passe, et qui contient les turpitudes du dieu qui s'éveille vers l'Amentit », puis elle longe la ligne de démarcation du troisième et du second registre. La légende qui la décrivait est malheureusement à moitié détruite : « Voie mystérieuse de la terre de Sokaris [sur laquelle] voyage [ce dieu de] . . . . . Elle est pleine. . . . . [elle aboutit] à la porte du lever que ne passent pas les dieux, les mânes, les morts. » Vers le milieu de l'heure, elle effleure la zone de sable où le dieu Sokaris se tient caché, puis continue dans la même direction. La légende qu'elle porte à partir de cet endroit n'est pas mieux conservée que la précédente. « Voie mystérieuse de la terre de Sokaris l'occidental, où passe ce dieu, mais à travers laquelle ne passent pas les dieux, les mânes et les morts. . . . . Elle est remplie d'âmes brûlées du feu de la bouche du serpent Ouamiti. » Au delà, elle redescend vers le sol et se termine à une porte qui donne accès dans la sixième heure.

Le soleil, en arrivant dans cette région, change de barque. Il monte sur un long bateau dont l'avant et l'arrière se recourbent et se terminent en tête de serpent ; son équipage ordinaire l'accompagne et change de barque avec lui. Les bateaux osiriens qui l'avaient convoyé jusqu'alors cessent de le remorquer : quatre dieux à corps et à tête d'homme le tirent à la cordelle. Je crains bien que les Egyptiens n'aient eu d'autre raison de lui imposer cette allure nouvelle que le désir de faire un jeu de mots. Le nom de la contrée que remplissent la troisième et la quatrième heure de la nuit, *Ro-*

1) Var. : « Par où pénètrent les corps. »

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XXIV; Champollion, *Notices*, p. 767-768.

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XXV ; Champollion, *Notices*, p. 765.

Digitized by Google

staouou, renferme un mot *staou*, qui peut signifier *haler*, *halage*, aussi bien que *passer*, *passage*. C'était à l'origine la région, la *porte des couloirs*, mais avec une possibilité de devenir la *porte des halages* : on accentua ce sens secondaire en substituant des *halages* au *remorquage* que la barque du soleil avait subi jusqu'alors. En franchissant la porte de la quatrième heure, le dieu cesse de percevoir le peu de lumière naturelle qui l'avait éclairé jusque-là ; il s'enfonce dans une obscurité profonde, mais sa nouvelle barque est fée et l'éclaire. « Tandis que ce dieu grand navigue sur ceux qui sont en ces dessins, ce sont les flammes de la bouche de sa barque [1] qui le guident en ces chemins [2], dont il ne voit point la configuration, mais il s'adresse aux lieux où ils sont et ils entendent sa voix [3]. » Les dieux qui marchent en avant des haleurs sont encore des personnages du « cycle osirien », des formes d'Osiris, mais d'Osiris-Sokaris, un Osiris momie surnommé *Miânkhti*, le crochet d'Osiris fiché en terre, Thot à tête d'ibis et Hor à tête d'épervier, portant à deux mains l'œil qui est ici identifié à Sokaris. Devant ce premier groupe, on en distingue un second de quatre divinités, dont la seconde a, en guise de tête, deux rubans repliés posés sur un corps humain ; quatre autres personnages armés de croix ansées, trois hommes et une femme, montent à leur rencontre de l'extrémité de l'heure. Une même légende définit leur rôle : « Ceux qui sont en ce dessin, en leurs figures corporelles, sont établis sur la voie secrètes de la contrée dont les mystères sont cachés (*Amonit shetaou*) [4]. Ils sont sur les voies [5] secrètes de ceux qui entrent dans la région cachée (*Amonit*) de l'autre monde et ils veillent sur Anubis le haleur [6],

1) C'est une allusion aux bouches des têtes de serpent qui se recourbent à l'avant et à l'arrière de la barque.

2) *Sam-sou ni nen mitenou atmaa-f...* Le mot *miten*, chemin, est écrit d'une façon inusitée.

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ier partie, pl. XXIII ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 768-769.

4) *Amonou ni ouaît hi ouaît dosirit ni Amonit shetaou*. Le terme composé du début *Amonou ni ouaît*, me paraît être l'équivalent de *monou ni ouaît*, lit. . « Fermes de voie ». La variante *amonou* avec *a* prothétique, est probablement là en allitération avec le nom *Amonit shetaou*, qui, abrégé en *Amonit*, sert à désigner le domaine de la dernière heure, vers lequel Râ se dirige à travers celui de la quatrième.

5) *Ouonnou-senou m rôou ouaît dosirit*, lit. : « Ils sont aux bouches du chemin secret. »

6) *Ntesonou saati Anoupou m samou-f ni staou-ti dpou-naf hi senou ni to*

Digitized by Google

lorsqu'il entre vers eux au pays secret[1]. » Anubis n'est figuré nulle part, et on pourrait s'étonner qu'il soit fait mention de lui dans cette légende, si l'on ne savait que la barque du soleil est souvent remorquée par des chacals en ce monde et dans l'autre. Anubis était le *haleur* par excellence, et je crois pouvoir conclure avec certitude de la présence de son nom que les quatre dieux qui tirent la barque sont des dédoublements d'Anubis et de ses chacals. Les figures qui s'agitent sur les deux rives ont un caractère spécial et nous révèlent immédiatement la nature du pays nouveau où le soleil s'engage. Ce sont, pour la plupart, des serpents; le désert égyptien les nourrissait et les nourrit encore en quantité considérable, et comme le désert est le domaine de Sokaris « le dieu qui est sur ses sables (*hri shâou-f*) », on ne doit point s'étonner de retrouver tant de serpents dans les parties de la nuit qui appartiennent à Sokaris. Dès l'entrée, Râ rencontre un premier serpent à tête humaine et monté sur quatre pieds d'homme, qui garde la porte de compagnie avec une déesse qui paraît être une variante de Nit, et se tient à l'extrême droite du registre supérieur[2]. Au registre inférieur, il est accueilli par d'autres serpents encore, dont le plus important *Haz-nâou* (la lumière s'en va), l'escorte à travers l'heure sur un bateau-fée dont la proue et la poupe sont surmontées chacune d'une tête de femme : « Celui qui est dans ce dessin[3], sur sa barque, c'est le grand serpent qui garde la retraite [de Sokaris], se tient sur la voie mystérieuse de la retraite et vit de la voix de la bouche de sa barque[4]. » Une grande croix ansée, tracée sous la gueule du monstre, nous montre en effet qu'il vit de la façon qu'indique la légende : la voix des têtes de sa barque est un charme puissant qui le soutient et le dispense de toute nourriture. Il est précédé de deux femmes debout, d'une momie assise et d'une femme coiffée de deux cornes, qui reste suspendue dans la position d'une

dosir. Le texte est très corrompu par la faute des graveurs anciens. Je l'ai rétabli d'après d'autres passages analogues.

1) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XXIV-XXV ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 765-767.

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XXIII ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 768-769.

3) Le texte donne ici le pluriel *Ounnou-senou*, au lieu du singulier qu'il faudrait, *Ounnou-f*.

4) Lire : *Onkhou-f m khroou tapro ni oua-f*. C'est, comme plus haut, une allusion à la tête qui orne l'avant et l'arrière de la barque.

Digitized by Google

personne qui s'asseoit, mais à qui on a brusquement retiré son siège : « Ceux qui sont représentés en la forme qu'a faite Hor, dans ce dessin[1], se tiennent sur terre à cette voie mystérieuse de la retraite [de Sokaris][2]... » Devant ce groupe rampent deux serpents, le Caché (*Amonou*), et l'Acclamante (*Hakonit*), qui paraissent représenter « les corps » du dieu Sokaris : l'Acclamante, qui est du sexe féminin, à en juger par son nom, porte sur la queue une tête d'homme tournée vers la tête du second serpent. Le serpent mâle, « qui est en ce dessin, est le gardien[3] de cette voie mystérieuse de la retraite [de Sokaris] ; il fait la ronde en toute place, chaque jour, et vit de la voix de tous les dieux qui gardent cette voie[4] ». Cette escorte monstrueuse, qui va dans la même direction que le dieu, est séparée par le couloir mystérieux d'autres serpents plus monstrueux encore qui viennent à leur rencontre. Au registre inférieur, une hydre à trois têtes, *Menmonouit*, porte sur le dos quatorze étoiles et quatorze têtes humaines couronnées du disque : « C'est l'image mystérieuse[5] de la retraite de Sokaris, dont l'illumination journalière aux naissances de Khopri, est produite par les faces du serpent *Menmonouit*...[6] » Derrière le serpent, Khopri, le soleil naissant, accourt les bras levés pour « envahir le firmament » avec l'aide de Mâït, la Vérité, debout derrière lui. Le sens de cette représentation serait difficile à saisir, si on ne la rapprochait du tableau

1) Lit. : « Ceux qui sont dans ce dessin en la forme qu'a faite Hor », *ni samou iri Hor*. Le nom d'Hor est écrit ici, et dans beaucoup de passages analogues, avec le signe du *chemin*.

2) Les signes qui suivent sont trop emmêlés avec ceux d'une autre légende pour que je me hasarde à les traduire.

3) *Ari* écrit là, comme en plusieurs autres endroits, avec *r* seule, sans voyelles ni déterminatif.

4) La disposition des signes n'est pas claire. Je lis, *sit-naf r isit nib râ-nib ônkhou-f m khrôou noutrou ariou ouaït ten. Ariou* est écrit par trois *r*, pluriel de l'orthographe abrégée *r* signalée à la note précédente; *ouaït* est écrite par *ou* seul, comme en beaucoup d'endroits, ce qui prouve que le *t* du féminin était déjà tombé, au temps de Séti Ier, au moins en ce mot.

5) *Samou pi sheta âhit*, avec la variante archaïque *pi* de *pou* et une orthographe particulière de *âhit* qui revient souvent dans notre texte.

6) *Aou posdou am-sit râ-nib r-mosou Khopri pirrou m hoou ni menmonou...* lit. : « Est illumination en elle, chaque jour, aux naissances de Khopri, sor- « tant des faces de Menmonou. » L'embrouillement des signes ne me permet pas de traduire la fin de la légende. Le nom du serpent est écrit avec l'oie *Mon* suivie de *n* et du groupe *men*.

Digitized by Google

décrit plus haut[1], au registre supérieur, dans lequel on voit Thot et Hor apporter l'œil mystique, nommé Sokaris pour la circonstance. Le mois égyptien était partagé religieusement en deux parties de quatorze jours dont chacun était consacré à une divinité spéciale. Des tableaux d'époque ptolémaïque nous montrent ces quatorze divinités, montant l'une après l'autre les marches d'un escalier, au sommet duquel Thot tient l'œil mystique, la lune en son plein[2]. C'est l'équivalent de cette scène que le tombeau de Séti Ier nous offre bien certainement. Le serpent à trois têtes amène, au-devant de l'œil que lui apportent Thot et Hor, les quatorze divinités éponymes des jours. Thot, Hor et Sokaris viennent les recevoir à l'extrémité de la quatrième heure pour les introduire dans la cinquième, où nous les retrouvons traînant la barque. La lune est une des formes d'Osiris et, par suite, de Sokar-Osiris et de Sokaris; c'est pour cette raison que cette scène lunaire est représentée dans le domaine de Sokaris. Y avait-il pour les Egyptiens quelque motif astronomique de la placer en cet endroit plutôt qu'en une autre place? Croyait-on que le soleil prenait sur sa barque, à la quatrième heure de la nuit, le dieu du jour nouveau qui allait se lever avec lui, ou bien qu'il débarquait à cette heure la divinité du jour écoulé qui venait de mourir, ou bien enfin qu'il débarquait l'un et embarquait l'autre? Ce qui me paraît prédominer dans ce tableau, c'est l'idée que le jour était, comme le soleil, un être assimilé à l'homme, et, qu'une fois mort, on consignait son cadavre entre les mains du dieu des morts, de Sokaris, comme on faisait d'un mort ordinaire. Au registre d'en haut, on aperçoit d'abord trois longs serpents : « ceux qui sont sur leurs ventres » (*Hriou khetou-senou*) : « Ceux qui sont en ce dessin font leur ronde en toute place, chaque jour. » Ces trois premiers gardiens sont appuyés d'un gros scorpion, *Onkhit* (la Vivante), et d'une superbe Uræus : « Ceux qui sont en ce dessin se tiennent à l'entrée des couloirs[3] » pour veiller sur la route. Derrière eux s'avance un « Dieu grand », en forme d'homme qui tend deux vases à libations aux trois serpents : « Celui qui est en ce dessin[4] est le guide de la voie mystérieuse. » Il est escorté d'un serpent à trois

1) V. p. 299.

2) Brugsch, *Astronomische und Astrologische Inschriften*, p. 33 sqq.

3) *Ahâ senou* (ou *se*, écrit par *s* seule) *r staou top ni ouait*, « ils se tiennent « aux couloirs, tête du chemin. »

4) Lire : [*Ou*]*n*[*nou-f*] *m sekhèr*[*ou pe*]*n*.

Digitized by Google

têtes pourvu de deux grandes ailes d'éperviers et de deux paires de jambes humaines : « Celui qui est en ce dessin en l'autre monde est le gardien de ce chemin secret[1] des couloirs, et vit du profit de ses deux ailes, de ses corps, de ses têtes, » en foi de quoi, la croix ansée, signe de vie, est placée sous ses trois gueules. Il est accompagné d'un serpent plus connu que lui, *Nahbkoou*, « celui qui réunit les doubles », l'agent principal de Sokaris, et peut-être une des formes anciennes du dieu. Un dieu armé d'un sceptre se tient debout devant lui, le « guide de l'autre monde » (*Ouapit douaout*) : « Celui qui est dans ce dessin, en la forme qu'a faite Hor[2], il guide ces deux dieux sur cette voie. » Le duel « deux dieux » appliqué à un seul serpent ne peut étonner quand on jette les yeux sur les figures. Nahbkoou a deux têtes du même côté, sans parler d'une troisième tête qui se dresse à la place où il devrait avoir une queue : le *Guide* est donc le génie qui veille sur les deux têtes qui sont de son côté, soit sur deux des dieux dont Nahbkoou se compose[3]. La légende nous indique son rôle de gardien : « Celui qui est en ce dessin, à sa place du chemin secret de halage du *Ro-staouou*, fait sa ronde en toute place, chaque jour, et vit du profit de sa bouche. » Un troisième dieu, Abou-douaou, armé d'une sorte de lituus, tient la troisième tête du serpent et se dirige vers un dieu à corps humain, dont la tête est détruite, et auquel deux déesses « la méridionale » et « la septentrionale » tournent le dos : « Ceux qui sont représentés en la forme qu'a faite Hor en ce dessin, ce sont les gardiens du serpent *Nehapou*, qui [le] guident[4] vers le mystère [de Sokaris] en cette voie secrète. » Comme on le voit, chacun de ces monstres avait pour cornac un ou plusieurs dieux qui le guidaient dans sa ronde. *Nehapou* est un des noms de *Nahbkoou* ; c'est donc à ce dernier qu'appartiennent les deux dieux et les deux déesses qui terminent ce tableau. La légende tracée au-dessus du dernier registre s'applique à l'heure

1) *M ari matonou pen. Ari* est écrit avec *r* et le déterminatif du bras.

2) *M samou irit-ni-Hor.*

3) Cette multiplicité de têtes et de personnes semblerait indiquer qu'à un moment donné les Egyptiens ont compris Nahbkoou comme étant le dieu qui « réunissait ses doubles » à lui en une seule personne, et non comme celui qui réunissait les doubles des autres.

4) *Doudou staou-t r seshta*, lit. : « Qui donnent remorquage vers le mystère. » Le mot *Nehapou*, qui apparaît une seconde fois derrière le nom *Nehapou* du serpent, s'applique au dieu dont la tête est détruite.

Digitized by Google

entière et définit la nature des scènes représentées. « Les voies mystérieuses [1] du *Ro-staouou*, les chemins secrets de la retraite [de Sokaris], les portes cachées, qui voient Sokaris, le dieu qui est sur ses sables [2], si l'on exécute [leurs images] au modèle [3] de ces tableaux qui sont peints sur les parties cachées de l'autre monde, à l'ouest de la maison cachée, quiconque les connaîtra parcourra les voies mystérieuses, les chemins du *Ro-staouou* et verra [4] l'image de la retraite [5]. »

La quatrième heure n'était, pour ainsi dire, que l'antichambre de Sokaris : la cinquième renfermait sa retraite. Elle est annoncée par trois colonnes verticales d'inscription très mutilées [6], mais dont le texte se rétablit facilement, grâce à la version de l'Abrégé [7]. « Tandis que ce Dieu grand est hâlé sur les voies [bonnes de l'autre monde, en la moitié supérieure de ce cercle mystérieux de Sokaris, le dieu qui est sur ses sables, sans voir ni discerner] cette [figure] mystérieuse du pays qui renferme les chairs de ce dieu (Sokaris), les [dieux qui sont avec ce dieu (Sokaris) entendent la voix de Râ] qui s'adresse à la place où est ce dieu (Sokaris). — Le nom de la porte de cette cité est *A[hâ]-noutîrou*. Le nom du cercle de ce dieu est *Amonit*. Le nom de cette heure de [la nuit qui guide ce Dieu grand en ce cercle est *Samit hî*] *hîtit ouâ-s*. » La ligne tracée le long de la paroi, sous la corniche, au-dessus du premier

1) Ce début est commun à l'inscription présente et à la première inscription qui est gravée sur le tracé des voies secrètes, et que j'ai traduite plus haut.

2) *Amonou* est écrit, comme plus loin, par l'homme agenouillé, levant les deux bras devant sa figure. Les mots suivants doivent se lire : *Ansenou* (au lieu de *Annou* que donnent les deux copies) *m pa maa* (déterminé par l'œil d'épervier) *hri shâou-f* : « Ils sont en le voir celui qui est sur ses sables. »

3) *Ar iri-tou mi samou pen*. Il faut remarquer ici l'orthographe de la conjonction *comme* par le *bassin*, qui lui attribue la prononciation *mi* ou *mir*, déjà prouvée pour les temps très anciens par les textes des Pyramides, pour les derniers temps de son emploi par les transcriptions coptes.

4) *Aou rokh-s* (écrit par le siège) *m* (écrit par l'oie) *mâ* (écrit par la coudée), *ouaîou* (écrit par *ou* et le pluriel) *shetaou* (écrit par *sh* ordinaire et par un oiseau) *motenou nî rc-staouou maa* (écrit par l'œil d'épervier) *sam* (avec une oie pour *m* finale) *ahit*.

5) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, première partie, pl. XXIII-XXV ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 765-769.

6) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XXVI. Cette partie manque dans Champollion.

7) Voir plus haut, p. 296.

Digitized by Google

registre, complète les renseignements généraux. « Les voies mystérieuses de [l'Occident, les portes de cette maison] cachée, jusqu'au lieu secret de la Terre de Sokaris où sont les chairs du Dieu, ses membres,] son corps en leurpremier état. Connaissance des *Biou Amiou-Douaout*, de leurs formes qui [sont en leurs heures, de] leurs noms mystérieux, [à eux] qui ne voient ni n'aperçoivent cette figure d'Hor lui-même. — Si l'on exécute ces tableaux selon le modèle [qui est tracé] dans la partie mystérieuse de l'autre monde, au midi de la maison cachée, [quiconque connaîtra] cela, rejoindra son âme et aura sa part des provisions de Sokaris, la déesse Khomit ne mettra pas son corps en pièces ; quiconque fera des offrandes à ces dieux sur terre, [cela lui sera utile [1]]. » Le soleil monte sur sa barque-serpent, est traîné à la cordelle d'abord par sept dieux, puis par sept déesses à forme humaine. Il est dit des premiers que, « [ces dieux qui remorquent Râ dans l'autre monde], ce qu'ils font c'est de traîner ce dieu à travers ce cercle de Sokaris [2] » et des secondes que « ces déesses qui remorquent ce dieu dans l'autre monde à travers ce cercle, ce qu'elles font c'est de trainer ce dieu pour [l'aider à] rejoindre sa barque, qui est dans le Nou, à l'autre monde. » Ce sont les quatorze divinités des jours du mois que le serpent Memnonou avait amenées au soleil vers la fin de la quatrième heure. Elles sont précédées de quatre dieux conduits par la déesse Isis d'Occident ; le premier et le second ont la tête humaine et tiennent un bâton et le sceptre à tête de coucoupha, le troisième, à tête d'épervier, tient la houlette, et le quatrième, à tête humaine, un arbre entier : « Ceux qui sont en ce dessin, ce sont les greffiers (*zazanoutou*) qui enregistrent l'abondance des provisions en ce cercle. » Selon la coutume, Râ leur adressait à tous des discours éloquents auxquels ils répondaient. Ce qu'il disait aux sept remorqueurs est perdu, et la réponse de ceux-ci est mutilée : « [Râ] t'a ouvert la terre, lui disaient-ils, et tu as couru sur la Contrée Heureuse et sur ses voies [3] ; Râ t'a parlé, o Osiris! Parle, o Râ, à la terre de Sokaris, Vie de Hor, dieu qui est sur ses sables ; va à Khopri, o Râ, va à Khopri. Cordez votre corde, vous

1) Lefébure, *le tombeau de Séti Ier*, Ire partie, pl. XXVI-XXVIII. Cette ligne manque dans Champollion.

2) Le début de cette première légende, qui est détruit, a été rétabli d'après la légende analogue qui est tracée au-dessus des déesses.

3) Lire : *ouïaou-s moute-nak*, au lieu de : *ouïaou ni moute-nak*.

Digitized by Google

qui tirez Khopri, pour qu'il aide Râ, tandis que celui-ci traverse les voies mystérieuses de Râ dans l'horizon. En paix, en paix, o Soleil de l'Amentit excellent. » Au milieu du registre, c'est-à-dire au milieu de l'heure, le sol se relève et se renfle en une sorte de mamelon, que couronne une tête de femme tournée à droite, et au-dessus de laquelle descend un scarabée, vu seulement jusqu'à mi-corps. Le scarabée, vers lequel les sept dieux tirent la barque du soleil, « c'est Khopri, qui, au moment où la barque du soleil est remorquée en ce cercle, se joint aux voies mystérieuses de l'autre monde. » Quant à la tête de femme, elle marque le point précis où se trouvait la retraite mystérieuse de Sokaris, et « quand ce dieu [le Soleil] se tient sur la tête de cette déesse, il adresse la parole à Sokaris » placé sous ses pieds, puis il reprend sa course, et « quand ce dieu grand est arrivé là par halage, ce sont ces déesses qui l'accueillent » et le hâlent à leur tour. « Ces déesses à ce Dieu grand : « Viens, o Râ, en paix, en l'autre monde ! Chemine, o Râ, sur ta barque de dessus terre, en ton propre corps, anéantissant tes ennemis. La déesse Amentit [l'Isis qui est figurée à l'extrémité du registre] t'appelle (?), o Râ, pour que tu t'unisses à elle, pour que tu montes au ciel comme le Grand qui est dans l'Horizon, pour que tu sois hâlé tes hâlages, et que tu passes écrasant tes ennemis. » Cependant Râ reprend la parole et s'adresse aux maîtres des provisions. « Ce Dieu Grand dit : « O vous qui avez pris vos piques, vous qui portez vos sceptres à tête de coucoupha, vous qui brandissez vos hastes, qui vous tenez debout près de vos provisions (*zofaou*), et vous asseyez à vos offrandes, vous qui êtes les gardiens (*ariou*) de l'abondance et des pains, les maîtres de la richesse dans l'Amentit, Isis s'est jointe à vous[1], Amentit s'est unie à vous pour que je sois avec vous sous votre garde, lorsque je passe au milieu de vous, en paix[2]. » La « terre de Sokaris » est représentée sur le registre inférieur ; c'est une sorte d'ellipse allongée comme celle qui sert de déterminatif au mot *Khouit*, l'horizon. Elle est appelée la « zône mystérieuse de Sokaris, qui garde les chairs mystérieuses[3] », garnie

1) *Isit ti-s ni-tenou*, lit. : « Isis s'est donnée à vous. »

2) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, première partie, pl. XXVI-XXIX ; Champollion, *Notices*, t. I, p. 758-764.

3) La légende, deux fois répétée, a été transcrite rapidement par Champollion dont Lefébure n'a pas amélioré la copie. Je la lis *Pa oubaou shetaou Sokari saa ni âfou shetaou* : le mot *oubaou*, déterminé par l'angle de terre,

Digitized by Google

d'une enceinte de sable sans porte apparente, et flanquée de chaque côté d'un sphinx accroupi, à corps de lion et à tête humaine, dont le buste seul apparaît. Chacun d'eux s'appelle *Afou, la Chair*, « vit de la voix du dieu Grand, et ce qu'il fait, c'est de garder son image. » Dans l'intérieur, un grand serpent, nommé *Noutir-âd*, le Dieu Grand, muni à droite de deux têtes humaines, à gauche d'une seule tête humaine : il a deux ailes d'épervier entre lesquelles Sokaris à tête d'épervier est debout. Le serpent « vit de la magie de sa bouche chaque jour, » et le dieu à tête d'épervier « ce qu'il fait c'est garder sa propre image[1] » autrement dit Sokaris. La longue légende tracée au-dessus ajoute quelques renseignements à ce que nous apprend la vue du tableau. « L'image qui est en ce dessin est dans les ténèbres concrètes. L'aube de cette zone, qui renferme ce dieu [Sokaris], est produite[2] par les deux yeux des têtes du dieu grand dont les membres rayonnent, dont les jambes se replient en anneaux[3], du dieu grand qui garde les chairs de Sokaris, le dieu qui est sur ses sables[4], sa propre image. On entend la voix de cette zone en cette heure, lorsque le dieu grand [Rà] voyage sur ces dieux, comme les rugissements du ciel en sa fureur. » On voit que le serpent à trois têtes et le dieu à tête d'épervier ne forment qu'un même être : les jambes du dieu se confondent avec les replis du serpent. Ce personnage, composé par la réunion de plusieurs formes de Sokaris, est Sokaris veillant sur lui-même. Deux serpents montent la garde en face des deux

désigne l'objet même représenté, c'est-à-dire la zone où vit le serpent de Sokaris. Je ne serais pas étonné que les temples, surtout ceux de Phtah et des dieux des morts, renfermassent des zones de ce nom où vivait le serpent sacré nourri par les prêtres. En ce cas, on pourrait peut-être expliquer le nom du grand-prêtre de Phtah *Oir kharpou o ubou* (*amou*), non point par « l'artiste en chef », comme on fait d'ordinaire, mais par « le Chef qui préside à la Zone, à la retraite » où se cache le Dieu. »

1) *Iritf p[i] saat samit.*

2) *Haztooui, khouit arit noutir pen*, lit. : « L'aube de la zone gardienne de ce dieu, par les deux yeux, etc. ».

3) *Noutir âa hâou-f haït ritoui m qabou*, lit. : « Ce dieu grand, ses chairs rayonnent, ses deux jambes en replis. » Le déterminatif de la ville que le texte de Champollion donne au verbe *haït*, *haïti* est faux : c'est le disque solaire qu'on doit reconnaître, comme Lefébure l'a fait.

4) Le membre de phrase est écrit deux fois de suite, en deux orthographes différentes.

Digitized by Google

sphinx : d'abord *Topi-ni*, qui « vit de la voix des dieux terrestres, qui sort et qui entre et porte les dons des vivants à ce dieu grand chaque jour, sans qu'il les voit, [sans qu'il les aperçoive][1] », puis *Ankhiapou* qui « vit des flammes de sa propre bouche : ce qu'il fait, c'est de garder la zone[2], sans faire la ronde en aucune place de l'autre monde. » Quatre dieux accroupis sont placés en file devant ce dernier serpent : ce sont « les dieux qui ont les images mystérieuses de Sokaris, le dieu qui est sur ses sables », et ils portent sur leurs genoux qui la couronne blanche, qui la couronne rouge, la tête de bélier aux cornes flamboyantes ou les deux grandes plumes dont Sokaris se coiffe dans certaines circonstances. Une seconde légende dit qu'ils sont à la suite de ce dieu grand, le Soleil, quand il traverse cette région, mais sans être vus ni aperçus. Tous ces personnages sont placés, ainsi que la zone de Sokaris, au bord d'un étang allongé, *nouit*, des eaux duquel sortent à gauche quatre têtes d'homme, surmontées de flamme. Ces quatre « têtes embrasées » représentent des dieux qui sont dans l'Ammah : « les dieux qui sont dans l'*Ammah* poussent des hurlements de douleur quand la barque entre [et passe] par-dessus eux, vers l'adyton de l'autre monde.. Leurs eaux sont comme des flammes pour ceux qui sont dedans[3] ». Pour comprendre le sens de ces paroles, il faut se reporter au registre supérieur. Il représente une longue procession de divinités. Vers l'entrée de l'heure, une déesse coiffée de la plume de vérité, mais qui est la déesse de l'Occident, Amentit, allonge les bras vers une rangée de neuf haches plantées en terre, dont la première porte la couronne blanche, la dernière la couronne rouge, et qui tiennent la place d'une neuvaine (*psitou*) de dieux solaires. Le soleil leur adresse un discours perdu en partie : « le Dieu Grand : « A l'aide, ô déesse Amentit[4], indique le chemin de la Syringe où « reposent les dieux (?). Et vous, o cette neuvaine de dieux qui « êtes tous de mes chairs, vous qui êtes en vos frères, et qui êtes

1) La fin de cette légende, qui est mutilée, a été rétablie d'après la légende de l'autre serpent.

2) Lire : *Khouit*, au lieu de : *nouit* que donnent Champollion (p. 762), et Lefébure (pl. XXVIII).

3) Lefébure, *le Tombeau de Séti Ier*, première partie, pl. XXVI-XXIX; Champollion, *Notices*, t. I, p. 758-764.

4) *Ti Amentit tot-et*, lit. : « Donne, Amentit, ton bras. »

Digitized by Google

« stables en vos biens, je vous protège, protégez-[moi]... [1] » En avant de la neuvaine des haches, marchent « les gardiens de l'étang des plongés [2] » cinq dieux à corps humain, dont les deux premiers ont tête d'homme et les trois derniers successivement tête de crocodile, d'épervier et de chacal : « Ils sont les gardiens de l'étang des plongés, et ce qu'ils font c'est [protéger le] passage de la barque de Râ. » L'« étang des plongés » est cet étang qui est figuré au bas du troisième chapitre, et « les plongés » sont ces génies dont la tête est embrasée, mais dont le corps entier est sous l'eau. Le Soleil s'adresse à leurs gardiens : « O vous qui vous êtes tenus près de vos eaux, qui gardez les berges, et qui faites votre ronde autour de l'Etang des Plongés qui sont dans le Nou [3], faites-les aborder, [ces plongés] aux berges de l'Océan de l'autre monde, à vos eaux qui ne se dessèchent jamais... pour que je navigue à travers vous en paix. » — « Dit ce dieu Grand : « Levez vos lances contre vos... « cette image cachée; brisez les fronts de vos coups d'épée, faites « vos fonctions, pour que je voyage à travers vous en paix. » Au delà, le dieu rencontrait une nouvelle image mystérieuse, une grande chambre voûtée, remplie de sable, et figurant comme l'indique le signe tracé au-dessus, les ténèbres ou la nuit : deux éperviers s'y cramponnent de leurs serres, un de chaque côté, et le scarabée du second registre en sort jusqu'à mi-corps. Un serpent à deux têtes veille sur ce réduit : « Il vit de Râ, chaque jour, il fait sa ronde en toute place convenable de l'autre monde, et c'est lui qui empêche le Scarabée. » Le Soleil lui dit : « O serpent *Ter* (qui écrase) dont j'ai ordonné la condition moi-même, ouvre-moi tes replis, ouvre tes replis que tu avais fermés en terre pour me garder, pour te lancer contre ceux qui sont à ma suite, afin que je voyage sur toi en paix. » Sept génies à têtes d'hommes et d'animaux, debout derrière le serpent, sont les justiciers « qui président à la destruction des morts en l'autre monde : ce qu'ils font, c'est de consumer le corps des morts des flammes de leur bouche, au cours de chaque jour. » Ils s'avancent en procession vers une déesse qui pose les mains sur un ennemi qui tombe devant elle : « Elle vit du sang des morts et de ce que lui fournissent ces dieux. » —

1) Lacune de quatre et peut-être de cinq colonnes.
2) *Ari* écrit par *r* seule, et, plus loin, le pluriel *ariou* par trois *r* superposés.
3) Lire : *Ririou-tenou nouit* (et non *mihit*) *m mihiou amou-nou*.

Digitized by Google

« Dit ce Dieu Grand : « O bourreaux, gardiens qui présidez à la « destruction des morts, qui avez votre voix, qui avez reçu vos « enchantements, qui êtes munis de vos âmes, qui vous réjouissez « de vos sistres, vous qui écrasez les ennemis, qui anéantissez « les morts, qui mettez en pièces les ombres, vous qui anéantis- « sez et frappez de mort, vous donc qui rendez hommage à Osiris « et écoutez la voix d'Ounnofri, armez-vous de vos couteaux de « supplice, liez et portez les mains sur cette figure [de captif qui « est représentée] avec vous [devant la déesse][1], pour que je « voyage parmi vous en paix. » — « Quiconque sait cela passera à côté de la déesse en paix. » J'ai réservé pour la fin le petit tableau qui occupe l'extrémité droite du troisième registre, près de la porte qui sépare « la terre de Sokaris », le Ro-staouou, du domaine de la sixième heure, et qui « exclut le dieu, lorsqu'il se rend vers son image[2] ». Un serpent la garde ; à côté d'elle brille une grosse étoile à cinq branches, qui représente « le dieu vivant, qui marche, qui marche et passe ». C'est, je crois, l'image de la planète Vénus. Les Egyptiens avaient reconnu l'identité de l'étoile du matin et de l'étoile du soir[3] : sans se rendre un compte exact de la nature de son mouvement, ils supposaient qu'elle marchait en avant du Soleil dans la nuit comme au matin[4]. Le soleil, en traversant le domaine de la cinquième heure, rencontrait le scarabée Khopri et l'emmenait avec lui : il devait naturellement rencontrer au même endroit l'étoile du matin, compagne fidèle et messagère de Khopri.

(*A suivre*). G. MASPERO.

1) *Zos soushoutou-tenou totoui tenou hi samou amou* [au lieu de *ami-ni*]-*tenou*, lit. : « Arrangez vos cordes et vos mains sur cette image parmi vous. »

2) *Joutif nutir* [*pe*]*n iou ni samou-f*, ou bien *noutir ni iou ni samou-f*, si le texte est complet, comme semble l'indiquer la copie de Champollion, *Notices*, t. I, p. 764.

3) Brugsch, *Astronomische und Astrologische Inschriften*, p. 73-74.

4) Sur l'apparition de cette étoile dans la barque solaire au matin, voir le *Livre des Morts*, ch. CIX. (*Edit.* Naville, pl. CXX.)

Digitized by Google

LA CONTROVERSE RELIGIEUSE

ENTRE LES CHRÉTIENS ET LES JUIFS AU MOYEN AGE

EN FRANCE ET EN ESPAGNE

La controverse théologique est un exercice qui a passé de mode, mais qui avait autrefois, pour les esprits possédés et obsédés de l'idée religieuse, un singulier attrait. Dans le christianisme, elle est aussi ancienne que la religion chrétienne elle-même, née d'un conflit entre les doctrines anciennes et une doctrine nouvelle; dans le judaïsme, elle a également un long passé. Nous ne la ferons pas, comme le *Midrasch* [1], remonter jusqu'à Abrahām ; les discussions du patriarche avec Térah et Nimrod sur l'impuissance des idoles ne sont peut-être pas bien authentiques, mais nous pourrions déjà, dans l'Ancien Testament, découvrir des traces visibles de polémique. Sans parler des dispositions du Pentateuque contre les cultes idolâtres et les dieux étrangers, on trouve, chez certains prophètes, et, plus tard, dans les Psaumes, les éléments de véritables polémiques. Le prophète qu'on appelle Isaïe II, et qui a écrit au temps de l'exil de Babylone, a déjà, sur le culte des idoles, des réflexions et des sorties qui sont d'un satyrique et presque d'un pamphlétaire; les attaques des Psaumes contre les idoles ne sont pas aussi montées de ton, mais elles contiennent les mêmes arguments; les miracles des premiers chapitres du livre de Daniel peuvent être comparés aux Miracles racontés dans les recueils du moyen âge pour l'édification des fidèles et la confusion des incrédules. Tous ces morceaux sont de l'époque où il fallait, à ce qu'il semble, combattre, chez les juifs, l'idolâtrie babylonienne et peut-être déjà l'idolâtrie grecque. Cette polémique des anciens temps

1) Ce mot désigne des homélies juives sur la Bible.

Digitized by Google

est naturellement monotone et pauvre; à cette époque, de religion à religion, on s'injurie, mais on ne discute pas.

Du reste, la discussion religieuse est difficile entre gens et religions qui n'ont pas de terrain commun; leur polémique tourne nécessairement dans un cercle assez étroit. Quand ils ont épuisé les arguments philosophiques dont on a bien vite fait le compte et qui lassent tout aussi vite, il ne leur reste que la raillerie, l'ironie ou l'insulte. Celse, quand il discute contre les chrétiens, ou Horace et Juvénal et tant d'autres Romains et Grecs, dans leurs attaques contre le judaïsme, sont déjà de parfaits voltairiens; Apion, Apollonius Molon et autres grecs d'Alexandrie, quand ils font la guerre aux juifs, ne connaissent guère d'autre arme que l'injure et la grosse plaisanterie, et Tacite lui-même, dans le pamphlet contre les Juifs qu'il a inséré dans ses *Annales*, se borne à répéter les bouffonneries et les invectives des Alexandrins, qu'avec le talent qu'il a pour cela, il sait rendre particulièrement venimeuses.

Il en a été un peu de même de la polémique des musulmans contre les juifs et les chrétiens. Cette polémique est loin d'être sans intérêt; elle a produit, d'un côté comme de l'autre, des œuvres nombreuses et dont quelques-unes sont remarquables; elle est loin cependant, à ce qu'il nous semble, de présenter la même richesse et la même variété que la polémique judéo-chrétienne. Il n'y a pas assez de cohésion entre la religion musulmane et la religion judéo-chrétienne pour que les discussions, entre elles, puissent se prolonger; les points de contact ne sont pas assez nombreux et assez sensibles, et surtout il manque ici ce texte commun de l'Ancien Testament, qui est l'éternel et inépuisable sujet de discorde entre les juifs et les chrétiens. Ce texte est une bonne fortune pour les controversistes juifs et chrétiens. Là peut se donner carrière la subtilité des esprits, la vanité des théologiens, la dialectique des logiciens, tout ce qui flatte l'amour-propre et la passion d'ergoter qui est dans l'homme. On ne met jamais plus d'acharnement que lorsqu'on dispute sur des vétilles.

La chance des controversistes chrétiens et juifs a été complète. Par une rencontre extraordinaire, le texte qu'ils devaient expliquer est difficile, souvent incorrect et mal transmis, composé de pièces de diverses époques enchevêtrées les unes dans les autres; on y trouve, à côté de souvenirs préhistoriques, une foule de faits et de renseignements obscurs, d'innombrables problèmes qui n'ont été

Digitized by Google

ou ne seront expliqués qu'à l'aide des efforts combinés des archéologues, des historiens, des critiques et des philologues. Il fallait toute l'ignorance et la naïveté du moyen âge pour aborder, sans préparation suffisante, la discussion de la Bible.

Des polémiques entre Jésus et les juifs ou entre les chrétiens et les juifs se trouvent naturellement en assez grand nombre dans les Évangiles et dans la littérature chrétienne des premiers temps. C'est encore l'enfance de l'art. Jésus en reste généralement à l'invective, on connait ses sorties passionnées, éloquentes et injustes contre les Pharisiens. Les Actes des apôtres et les anciennes Épitres contiennent des discussions de textes ou des attaques plus ou moins directes contre le judaïsme. Le Talmud et le Midrasch, de leur côté, renferment de nombreuses traces de polémiques contre les chrétiens, les judéo-chrétiens, les philosophes ou prétendus philosophes plus ou moins chrétiens, sans parler des païens. Le *min* (hérétique) du Talmud est souvent un chrétien, les premiers docteurs du Talmud, Rabbi Iohanan b. Zaccaï, R. Eliézer, R. Gamaliel, R. Iosué b. Hanania[1], soutiennent avec honneur la doctrine juive contre ses adversaires. Les rabbins ont des entretiens, vrais ou imaginaires, avec des empereurs romains venus en Palestine, avec les fonctionnaires romains, avec des païens à Rome[2]; Iosué b. Hanania discute avec la fille d'un empereur, Gamaliel avec un philosophe nommé Proclus[3], Eliézer b. Iosé raisonne avec un chrétien sur l'immortalité de l'âme[4], Gamaliel et sa sœur Emma Schalom ont, avec un philosophe (un chrétien), une discussion sur un texte de l'Évangile et font une allusion maligne à la « lumière sous le boisseau[5] ». Le plus joli de ces dialogues est celui de Iosué b. Hanania avec un païen ou peut-être plutôt un

1) Voir J. Derenbourg, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine*, Paris, 1867 ; sur R. Iohanan, p. 316; R. Eliézer, p. 357; R. Gamaliel, p. 356 ; R. Iosué. p. 361. — Sur ce dernier, voir Friedländer, *Patristische Studien*, Wien, 1878, pp. 72, 114, 140, note 7.

2) Derenbourg, p. 338.

3) Derenbourg, p. 356.

4) Sanhédrin, 90 *b*.

5) Derenbourg, p. 356; Friedländer, p. 140 ; cf. Güdemann, *Religionsgeschichtliche Studien*, Leipzig, 1876 ; sur Emma Schalom, p. 67 ; sur Iosué b. Hanania, p. 435.

Digitized by Google

chrétien, en présence d'un César : c'est le dialogue par gestes et la discussion réduite à la pantomime [1].

Il semblerait que ces juifs du temps de la mischna dussent être rompus aux artifices de cette guerre. La longue lutte que s'étaient livrée les Pharisiens et les Sadducéens, avant la destruction du temple, et qui continuait encore sous des formes nouvelles, avait dû les préparer à ces disputes, mais, en réalité, ils s'y montrèrent gauches et embarrassés. Ils savaient discuter entre eux, mais non se défendre contre des attaques du dehors. Ils avaient, sans doute, depuis longtemps, eu de petites controverses avec les païens, mais ceux-ci n'y mettaient pas beaucoup de passion, les juifs leur répondaient assez négligemment et sans se mettre martel en tête [2]. Le jeu devint autrement sérieux quand les chrétiens s'en mêlèrent. Les chrétiens étaient obligés d'attaquer le judaïsme; l'avenir de la religion nouvelle en dépendait. Ils se mirent à l'œuvre avec acharnement; on les vit fouiller la Bible, tourner et retourner chaque mot et chaque lettre du texte, en détacher des tronçons de phrase pour les détourner de leur sens naturel et y mettre leurs idées préférées, et comme l'art de la critique n'était pas inventé, le procédé était facile et avait chance de réussir. Les juifs furent d'abord stupéfaits et ahuris de cette tactique aventureuse, il leur fallut du temps pour s'y habituer, les docteurs influents durent recommander aux écoles l'étude de la méthode nouvelle, et ce n'est qu'après de longs efforts que les rabbins y acquirent une certaine dextérité. Les virtuoses devaient encore être rares, parmi eux, au IIe siècle, puisque Iosué b. Hanania, à sa mort, fut regretté pour son talent de polémiste. Plus tard, deux rabbins surtout se distinguèrent, en Palestine, dans l'art de combattre les chrétiens, ce furent R. Samlaï et R. Abbahu [3]. En somme, il semble que les juifs, à cette époque, n'aient pas eu un goût prononcé pour ces luttes et cela se comprend : l'agresseur, ici, était forcément le chrétien; les juifs ne pouvaient faire que la guerre défensive et c'est une guerre que l'on conduit toujours avec mollesse.

Le monument le plus curieux de cette époque est le dialogue de

1) Derenbourg, p. 361.

2) Tout cela a été mis en lumière par Friedländer, *l. c.*

3) Graetz, *Geschichte der Juden*, IV, p. 265 et 307. On nomme aussi, parmi les polémistes habiles, R. Idi ou Idit (Sanhédrin, 38 *b*).

Digitized by Google

Justin contre Tryphon[1]. Nous ne nous y arrêterions pas, cependant, si nous ne devions pas faire remarquer qu'il contient déjà en germe, et quelquefois avec tous leurs développements, une grande partie des arguments que l'on retrouve ensuite chez les Pères de l'Église et dans la polémique chrétienne du moyen âge. Là, se rencontre déjà l'argument tiré des premiers mots de la Bible : « Au commencement Elohim (un pluriel) créa... »; là aussi, les arguments tirés du « Faisons (autre pluriel) un homme à notre image », des trois anges (la Trinité) qui font visite à Abraham, du Dieu qui fait pleuvoir sur Sodome « le soufre et le feu de Dieu » (d'un second Dieu, par conséquent), du Melchisédec des Psaumes (Jésus pour les chrétiens), du Messie de Zacharie qui vient sur un âne, et beaucoup d'autres[2]. La ténacité avec laquelle ces arguments restent, se perpétuent et se reproduisent chez les écrivains chrétiens, est incroyable. L'argument de la pluie de soufre, par exemple, se trouve, comme beaucoup d'autres, chez Isidore de Séville, chez Pierre le Vénérable, et ailleurs; les polémistes juifs d'Espagne, au XIV^e^ et au XV^e^ siècle, Semtob Saprut, Moïse de Tordesillas, se croient encore obligés de le réfuter. Lorsque le P. Gozani, en 1704, visita la petite synagogue de Caïfong-Fou, en Chine, il n'oublia pas de vérifier, dans la Bible de cette synagogue, si le serment fait par Éliézer à Abraham y est raconté comme dans nos textes[3], car il servait, depuis des siècles, à prouver, et de la façon la plus singulière, la divinité de Jésus. C'est un des plus jolis exemples de la vitalité de ces inventions.

Les juifs de l'époque talmudique savaient déjà répondre à ces questions; beaucoup d'entre elles se trouvent mentionnées, avec leur réfutation, dans les écrits rabbiniques des premiers siècles. R. Ismaël b. Iosé (125 à 150) répond sur la question de la pluie de Sodome[4], R. Samlaï réfute les arguments tirés du récit de la

1) En hébreu, Tarfon. Il n'est pas probable que ce soit le docteur célèbre R. Tarfon. Sur ce dialogue, voir Friedländer, *l. c.*, et *Monatsschrift* de Graetz, année 1873, p. 49 et suiv.

2) Voir Friedländer, pp. 104, 112 et 144, note 2.

3) *Lettres édifiantes*, t. X, Lyon, 1819, p. 17.

4) Sanhédrin, 38 *b*; Friedländer, p. 106; Neubauer, *Jewish Controversy and the Pugio Fidei*, dans *The Expositor*, de Londres, n^os^ de février et mars 1888, p. 81 à 105 et 179 à 197; pour le passage qui nous occupe, voir cet article, p. 83, et en général, cf. p. 82-86, pour les polémiques des anciens rabbins.

Digitized by Google

création[1]. Pour mieux nier l'Assomption de Jésus, les juifs se mirent à dire que ni Moïse ni Élie n'étaient montés au ciel, et comme Hénoch passait chez les chrétiens pour un prototype de Jésus, R. Abbahu conteste absolument qu'il soit allé au ciel tout vivant[2]. Les juifs lui faisaient expier l'honneur qui lui était rendu par les chrétiens[3].

Le Talmud de Babylone (Sanhédrin, 38 *ab* et 39 *a*) nous a conservé un chapitre de discussions anciennes et curieuses entre les chrétiens et les juifs. Les chrétiens y sont quelquefois désignés sous le nom de Sadducéens. On y voit quels sont les sujets qui défrayaient ordinairement ces polémiques, c'est une page qui mérite d'être analysée ici. En créant l'homme, dit le Talmud, Dieu n'en a fait qu'un seul exemplaire, pour réfuter d'avance les Sadducéens qui disent qu'il y a plusieurs puissances dans le ciel (chaque puissance aurait dû créer un homme). Pour répondre à la preuve de la pluralité des Dieux que les chrétiens tiraient du verset de la Genèse : « Faisons l'homme à notre image », R. Juda dit qu'avant de créer l'homme, Dieu créa une escouade d'anges avec lesquels il se consulta. Suit une discussion sur ce même verset de la Genèse et sur d'autres où il semblerait qu'il soit question de plusieurs dieux en une seule personne et qui étaient sûrement invoqués par les premiers chrétiens. Puis viennent, à la suite, des versets de la Bible : « Faisons l'homme à notre image », « Descendons (au pluriel) et embrouillons leurs langues (à propos de la tour de Babel) », « Là, Élohim (au pluriel) lui apparut (à Jacob) », « Où y a-t-il une nation dont les dieux (au pluriel) soient aussi rapprochés que l'Éternel notre Dieu (forme grammaticale du pluriel) l'est de nous, quand nous l'invoquons », « Quel est le peuple que des dieux sont allés chercher, comme le peuple hébreu, afin de l'adopter pour leur peuple », la bête de Daniel « donne des coups de corne vers les trônes (au pluriel) de Dieu », « Et à Moïse il (Dieu) dit : Monte vers Dieu (donc deux Dieux distincts) », « Et Dieu fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe le soufre et le feu de

1) Neubauer, *Controversy*, p. 86.

2) Friedländer, p. 144, note 11.

3) Cf. *Revue des Études juives*, t. V, p. 3-4. Sur d'anciennes polémiques du Midrasch, voir Esptein, *Beitraege zur jüd. Alterthumskunde*, Wien, 1887, p. 104.

Digitized by Google

Dieu (donc deux Dieux) ». Le sceptique qui demande plus loin, à R. Gamaliel, si le Dieu qui a créé les montagnes ne serait pas différent de celui qui a créé les vents, est probablement aussi un chrétien.

Déjà, dans ces temps anciens, il circulait chez les juifs, sur le compte de Jésus, des fables assez grossières et où il semble qu'on ait confondu et amalgamé plusieurs personnages d'époques différentes. Les juifs ne connaissaient pas les Évangiles, dont la lecture leur eût paru criminelle ; ils ne savaient presque rien de précis sur sa vie et ils le plaçaient même environ un siècle trop tôt, à l'époque des rois asmonéens [1] ou au moment de l'avènement d'Hérode. L'histoire de Jésus dans le Talmud est si embrouillée que les rabbins du moyen âge ont pu, de la meilleure foi du monde, soutenir que le Jésus du Talmud n'était pas le Jésus chrétien. Les récits talmudiques ont produit plus tard un livre contenant la biographie apocryphe de Jésus, et appelé *Toledot Jesu* (Vie de Jésus). C'est un pamphlet anonyme. Il est impossible de trouver le moindre goût à ses inventions insipides, il fait tache dans la polémique juive, ordinairement moins vulgaire et presque toujours relevée d'une pointe d'esprit. Nous pensons que cet ouvrage a été écrit en Palestine ou plutôt en Syrie ; il en existe une rédaction araméenne, qui est peut-être l'original. La rédaction primitive a été modifiée et enrichie, avec le temps, par toutes sortes d'additions et de variantes [2] ; il est assez difficile d'en déterminer l'époque. Agobard le connaissait certainement ; il est donc antérieur au IXe siècle. D'un autre côté, il y figure une reine des juifs qui croit en Jésus

1) Voir, sur ces récits talmudiques, Derenbourg, p. 468.

2) Nous connaissons plusieurs rédactions différentes de l'ouvrage et il est probable que les manuscrits qu'on en a diffèrent plus ou moins les uns des autres. Les quatre rédactions dont nous parlons sont : celle des *Tela Ignea*, de Wagenseil ; celle qui se trouve dans le *Pugio Fidei* de Raymond Martini, 2e partie, n° 8 ; celle d'un manuscrit hébreu qui se trouve en notre possession ; celle du ms. latin n° 12722 de la Bibliothèque nationale de Paris, qui est une traduction française de cet ouvrage, faite au commencement du XVe siècle. Nous n'avons pas regardé si la version donnée par Eisenmenger, dans son *Entdecktes Judenthum*, diffère des précédentes. La rédaction du *Fortalitium Fidei*, livr. III, considér. 4, n° 1, est à peu près celle du *Pugio Fidei*. M. Paul Cassel, dans ses *Apologetische Briefe*, Berlin, 1875. p. 9, note, fait remarquer que, dans le texte hébreu de l'ouvrage, il est question de la tonsure, laquelle ne s'est guère répandue et établie qu'au VIe siècle.

Digitized by Google

et lui est favorable. Cette reine, d'après certaines versions du texte, s'appelle Hélène. Les auteurs chrétiens ont naturellement pris cette Hélène pour l'impératrice Hélène, mère de Constantin, mais nous croyons que l'auteur du livre a également entendu vaguement parler de cette Hélène et de son culte passionné pour Jésus. Il la confond, il est vrai, avec Hélène d'Adiabène et peut-être même avec Salomé, femme d'Alexandre Jannée, mais il n'aurait pas imaginé de faire de la reine juive une protectrice de Jésus, si, derrière Hélène d'Adiabène, prosélyte juive des plus ferventes, il n'avait entrevu l'Hélène chrétienne. Si cette hypothèse était exacte, l'époque de la rédaction du *Toledot Jesu* serait à peu près déterminée. Les récits de miracles frauduleux accomplis en faveur des chrétiens et dévoilés par des juifs viennent probablement aussi de ces régions de la Syrie, mais ils sont moins anciens[1].

La discussion religieuse entre chrétiens et juifs pénétra aussi dans la Babylonie juive, dont le centre était sur le sud de l'Euphrate et du Tigre ; autrement le Talmud de Babylone ne nous aurait pas conservé des fragments de ces polémiques. Mais les chrétiens devaient être assez rares dans ces régions, à cette époque. Les vrais polémistes juifs sont des palestiniens. Du côté des chrétiens, à mesure que les écrivains ecclésiastiques deviennent plus savants, la discussion des textes devient aussi plus vive et plus variée. Il n'y a pas de Père de l'Église qui, écrivant sur la Bible ou sur le christianisme, ne soit amené à parler, au moins incidemment, du judaïsme. Origène a souvent des dialogues et des entretiens avec des juifs[2], Eusèbe, Clément d'Alexandrie, Athanase d'Alexandrie [3], s'occupent des juifs dans leurs écrits. On connaît les discours enflammés prononcés contre eux par saint Jean-Chrysostome ; Tertullien, saint Cyprien de Carthage [4], saint Jérôme, saint Augustin[5], saint Maxime de Turin [6], écrivent ou font de la polémique contre eux ; saint Ambroise de Milan les attaque en chaire et devant l'empereur. L'*Octave* de Minucius Felix ne contient guère de discussion un peu approfondie contre le judaïsme. Grâce à

1) Voir Catalogue Bodl. de Steinschneider, col. 610, n° 3881 B.
2) Friedländer, p. 62 et 82.
3) Imbonatus, p. 318, lui attribue une *Disputatio cum Zacchæo judeo.*
4) Voir Patrologie latine de la collection Migne, t. III, col. 675.
5) *Ibid.*, t. XLIII, col. 53 : *Tractatus adversus Judæos* ; cf. col. 1116.
6) *Ibid.*, t. LVII, col. 794 : *Tractatus contra Judæos.*

Digitized by Google

Origène, nous connaissons le fameux *Discours véritable* de Celse, dirigé contre le christianisme, et où un juif joue un si grand rôle. La discussion d'un juif contre un chrétien intitulée *Altercation de Jason et de Papiscus* est déjà citée par Celse, mais elle n'est guère connue que de nom [1].

Arrivons à nos pays d'Occident et spécialement à la France et à l'Espagne. Nous ne parlerons pas des pays allemands, où la controverse, à ce qu'il semble, est née plus tard, et nous ne nous occuperons guère de l'Italie, où la discussion religieuse entre chrétiens et juifs a été assez rare. La controverse qui aurait eu lieu sous le pape Sylvestre Ier (314-335), en présence de Constantin, est sûrement apocryphe [2]. La première controverse authentique qu'on trouve dans ce pays est celle qui eut lieu à Pavie entre le juif Julien et maître Pierre de Pise, et à laquelle assista par hasard le célèbre Alcuin, vers 750-760 [3]. Le fameux et austère saint Nil était lié avec un médecin juif bien connu, Sabbataï Domnolo, et eut avec lui un ou plusieurs entretiens théologiques [4]. Au XIe siècle, Pierre Damiani (m. 1072), de Ravenne, écrit contre les juifs un *Antilogue* et un *Dialogue* [5]; il dit que les controverses théologiques entre juifs et chrétiens étaient alors très nombreuses. Des livres de controverse en hébreu sont écrits en Italie, au XIIIe siècle, par Moïse b. Isaac de Salerne [6], et, au XIIIe siècle, par Salomon b. Moïse b. Iekutiel, de Rome [7].

On ne peut pas dire exactement à quelle époque les Juifs sont venus en France. Il est possible qu'il y en ait déjà eu au Ier ou au

1) Voir Aubé, *Histoire des persécutions de l'Église*; *la polémique païenne de la fin du IIe siècle*, 2e édit., Paris, 1878, p. 158 et suiv.

2) Patrolog. lat. Migne, t. VIII.

3) Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens der Juden in Italien*, Wien, 1884, p. 12-13 (Alcuin, *Epist.* no 100). Sur une controverse qui aurait eu lieu à Rome sous Boniface IV, voir *Ibid.*, p. 37.

4) *Ibid.*, p. 24 (*Acta Sanctor.* 7 sept. 313, 51); Graetz, *Gesch.*, V. 316. Sur le nom de Domnolo, voir *Revue des Études juives*, X, 237. Cela met fin aux discussions sur la forme du nom de Sabbataï Domnolo.

5) Patrol. lat. de Migne, t. CXLV, col. 41 et 157.

6) Güdemann, *l. c.*, p. 230; ms. à la bibliothèque du sémin. rabbinique de Breslau. Voir sur Moïse de Salerne *Hebr. Bibliographie*, XV, 86, et XVII, 68, et Perles, dans *Monatsschrift* de Graetz, 1875, p. 21.

7) Güdem., *ibid.*, p. 230, et *Bet hammidrasch* (journal hébreu publié à Vienne), 1865, p. 143.

Digitized by Google

IIe siècle à Marseille, venus d'Alexandrie ou de Palestine. C'est à la fin du Ve et au commencement du VIe siècle que l'on commence seulement à avoir sur eux, dans notre pays, des renseignements historiques: au siège d'Arles, sous Clovis (508), aux conciles de Vannes, d'Agde, d'Epaone, aux deux conciles d'Orléans (respectivement années 465, 506, 517, 538 et 554), dans les écrits de Sidoine-Apollinaire, de Venantius Fortunatus et de Grégoire de Tours[1]. Les querelles et l'opposition entre juifs et chrétiens se font déjà jour au siège d'Arles, et, un peu plus tard, dans le baptême imposé aux juifs de Clermont par l'évêque Avitus. C'est peut-être assez tard seulement que des juifs sont venus à Paris. Nous rencontrons pour la première fois une communauté de juifs à Paris sous Chilpéric Ier (539-584) et, ce qui est curieux, une discussion théologique entre ce roi et un de ces juifs[2]. Celui-ci s'appelait Priscus, il occupait une assez haute situation parmi ses coreligionnaires et il paraît avoir été le joaillier du roi [3]. Chilpéric, qui se piquait de théologie et de beaucoup d'autres choses, se mit un jour en tête de le convertir, et engagea avec lui une discussion à laquelle se mêla, à la fin, Grégoire de Tours, qui était présent. Grégoire a rapporté les arguments qui furent produits de part et d'autre. Priscus n'était peut-être pas un fort savant homme, Grégoire lui-même fait une bévue qui ne témoigne pas d'une érudition bien solide [4], et Chilpéric avait le droit de dire, en cette matière, quelques sottises. Il n'en dit pas de trop fortes cependant, et la discussion, en somme, ne fut pas plus mauvaise qu'une autre.

La querelle théologique entre juifs et chrétiens, une fois ouverte, ne s'arrête plus en France, nous le verrons tout à l'heure. Il n'en fut pas de même en Espagne. Les juifs sont venus dans ce pays peut-être plus tôt qu'en France et c'est de là que beaucoup d'entre eux, sous les Visigoths, ont passé dans le sud de la France. Ils y furent tranquilles aussi longtemps que l'arianisme régna dans le pays, mais quand il fut officiellement remplacé par le catholicisme, sous Récarède (en 589), ils commencèrent à être persécutés. Déjà auparavant, du reste, le concile d'Elvire (vers 320) leur avait fait

1) Graetz, V, 47 à 49.

2) Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, VI, 5.

3) Sur un Priscus, monétaire du roi Clotaire à Châlons-sur-Marne, voir *Revue des Études juives*, V, 237; il reste à savoir si c'est notre Priscus.

4) Il prend Baruch pour un livre du canon juif.

Digitized by Google

sentir sa malveillance [1]. Les évêques espagnols, malgré la modération de plusieurs d'entre eux, se mirent bientôt à les attaquer. Le fameux saint Isidore de Séville (570-638) écrit des livres pour établir contre eux la vérité de la religion chrétienne [2]. Son traité « De la Foi catholique prouvée par l'Ancien et le Nouveau Testament » est une œuvre curieuse et savante. C'est avec raison qu'il a été célèbre et il a parfaitement mérité l'honneur d'être traduit en allemand à une époque reculée [3]. Saint Isidore y a recueilli tout ce qu'on peut tirer de l'Ancien Testament en faveur de Jésus. Tout ce que Jésus a dit et fait, tout ce qui lui est arrivé, est prédit et annoncé par la Bible hébraïque. C'est beau et presque trop beau; les arguments de saint Isidore peuvent se retourner contre lui, il a presque fait en entier, dans un tout autre esprit, il est vrai, le travail que la critique allemande a accompli sur les récits de la vie de Jésus. Tout Jésus est si bien dans l'Ancien Testament que des gens viendront qui se demanderont si on ne l'a pas fait exprès. De saint Isidore à Strauss il n'y a pas loin.

L'ouvrage de saint Julien de Tolède, intitulé *De comprobatione aetatis sextae contra Judaeos* [4] et écrit en 686, est loin d'avoir le même intérêt et la même valeur. Saint Julien essaie de prouver que le sixième âge qui doit être l'âge du Messie, est précisément l'époque où est né Jésus. Cette question de la date de l'époque messianique revient perpétuellement dans la polémique judéo-chrétienne; il n'y a pas un ouvrage de controverse un peu étendu où elle ne soit traitée, avec toutes sortes de considérations et de calculs sur les soixante-dix semaines de Daniel, sur leur point d'origine, leur point d'arrivée, et sur les quatre monarchies du même prophète. Saint Julien se fonde, dans ses combinaisons de chiffres, sur la chronologie de la traduction grecque des Septante, qui fait commencer l'ère du monde quatorze à quinze siècles avant l'ère juive, en ajoutant un grand nombre d'années à la vie des premières générations humaines énumérées dans la Genèse. Les juifs aussi calculaient avec acharnement l'ère et jusqu'à l'année

1) Aguirre, *Collectio conciliorum*, I, 279; Graetz, V, 59.

2) Patrol. lat. Migne, t. LXXXIII, col. 449 : *De fide Catholica ex V. et N. Testamento contra Judæos.*

3) Weinhold, *Die altdeutsche Bruchstücke des Tractats des Bischofs Isidorus von Sevilla De Fide catholica*, etc., Paderborn, 1874.

4) Patrol. lat. Migne, t. LXXXXVI, col. 538; voir Graetz, V, 144.

Digitized by Google

du Messie, et ils avaient de bonnes raisons pour l'attendre avec impatience [1]. Calcul sans cesse démenti par les faits et sans cesse recommencé avec de nouvelles illusions !

Les œuvres de polémique d'Isidore et de saint Julien furent les premiers et les derniers essais de ce genre en Espagne, au commencement du moyen âge. L'invasion arabe mit fin à la controverse judéo-chrétienne ; le christianisme fut refoulé dans le nord, il avait dorénavant et pour longtemps d'autres soucis que de raisonner avec les juifs sur la meilleure des religions et sur ce sujet, au moins, il semble qu'il ait laissé les juifs tranquilles. Dans les pays soumis aux musulmans, les auteurs juifs parlent quelquefois du christianisme. Saadia, dans son ouvrage des *Croyances et Opinions*, discute avec eux au chapitre De l'Unité de Dieu et en d'autres endroits [2]; les arguments qu'il combat sont exactement les arguments des premiers polémistes chrétiens. Avant lui, et dans ces mêmes régions de l'Asie ou de la Syrie, un évêque chrétien qui s'était fait juif avait écrit une curieuse lettre contre le christianisme [3]. Dans l'Espagne musulmane, Juda Hallévi, dans son célèbre *Khozari*, s'occupe du christianisme avec beaucoup de réserve et de dignité ; Maïmonide, né en Espagne et réfugié en Égypte, a aussi l'occasion de s'exprimer quelquefois, ouvertement ou sans qu'il y paraisse, sur le christianisme [4] : les chapitres de son *Guide* qu'il consacre à la prophétie et les chapitres de son grand ouvrage rituel qui traitent du même sujet, sont remplis d'allusions contre

1) Voir sur les combinaisons et calculs des Juifs, Zunz, dans *Jüd. Zeitschrift*, de Geiger, t. IX, p. 104, et le *Iggéret Téman* (Lettre adressée par Maimonide aux Juifs du Yémen), édition Hollub, Wien, 1875, où l'éditeur a ajouté une dissertation sur ce sujet. Le *Fortal. Fidei* nous apprend (livre III, consid. 12), que les chrétiens d'Espagne, au xv[e] siècle, faisaient aussi de ces calculs.

2) On trouve ces passages dans l'édition Slucki, Leipz., 1874, p. 45, ligne 18, jusqu'à p. 47, puis p. 128, l. 13 et suiv.

3) *Controverse d'un évêque, lettre adressée à un de ses collègues, vers l'an* 514, texte arabe publié par Schlosberg, Vienne 1880 ; traduction libre, en français, publiée par le même sous le même titre, Versailles, 1888. Reste à savoir si la lettre est authentique. Dans tous les cas, il semble qu'il y soit question des mosquées musulmanes ; elle serait donc postérieure à l'hégire (622).

4) Voir Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, etc.*, Leipzig, 1877; sur Juda Hallévi, p. 351 ; sur Maimonide, p. 354; cf. Brüll, dans ses *Jahrbücher*, année II, Francfort, 1876, p. 195-196. Les passages du *Mischné tora* de Maïmonide, déjà signalés, du reste, par M. Steinschneider, se trouvent dans *Iesodé hattora*, chap. VII, IX et X, dans *Hilkhot*

Digitized by Google

le christianisme ; la censure chrétienne ne s'y est pas trompée, elle a couvert ces chapitres de ses ratures. Dans sa Lettre aux israélites du Yémen, Maïmonide parle même expressément de Jésus. Enfin, les commentaires bibliques d'Abraham ibn Ezra traitent forcément, et au point de vue juif, les passages de l'Ancien Testament qui font l'objet de contestations entre les juifs et les chrétiens. Même Iona ibn Ganah, chez lequel on ne s'attendrait guère à des discussions théologiques, a un passage contre les chrétiens dans son *Dictionnaire*[1]. En somme, ces excursions des juifs sur le terrain du christianisme sont rares et fortuites ; le véritable dialogue entre les juifs et les chrétiens en Espagne ne recommence que plus tard, au XII^e^ et au XIII^e^ siècle, et dans le nord de la Péninsule.

Il se continuait, au contraire, avec animation, en France et aussi, par des écrivains la plupart d'origine française, à ce qu'il semble, en Angleterre. On a les écrits d'Agobard et d'Amolo, évêques de Lyon, au IX^e^ siècle ; de Gilbert Crépin, abbé de Westminster ; de Guibert, abbé de Sainte-Marie-de-Nogent ; d'Eudes, évêque de Cambrai ; d'Abélard, de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny ; on a l'*Altercation* adressée à l'évêque de Lincoln, le *Traité* de Rupert, celui de Pierre de Blois, archidiacre à Bath[2], l'écrit de

teschuba, chap. III, et dans *Melakhim*, ch. XI, sur le Roi-Messie. Dans un ancien exemplaire de l'ouvrage, venant d'Italie, et que nous avons sous les yeux, ce dernier chapitre est presque tout entier raturé par la censure.

1) Dans le passage sur la Vierge (*alma*) d'Isaïe, c. 53, l. 15, de l'édition de de M. Ad. Neubauer ; cf. W. Bacher, *Leben u. Werke des Abulwalid Merwan ibn Ganah*, 1885, p. 28.

2) Agobard (814-840), *De insolentia Judæorum*, *De Judaicis superstitionibus*, *De baptismo Judæorum*, *De cavendo convictu et societate Judæorum*, le tout dans Patrologie latine de Migne, t. CIV. — Amolo (841-852), *Epistola contra Judæos*, *ibid.*, t. CXVI. — Guibert de Nogent (1104-24), *De incarnatione adversus Judæos*, édit. Dachery, Paris, 1651 ; Migne, t. CLVI. — Gilbert Crépin (1084-1107), *Altercatio Judæi de fide christiana*, adressé à Anselme, évêque de Cantorbéry (1092-1109), relation d'un dialogue avec un Juif de Mayence ; Migne, t. CLIX, col. 1007. — Eudes de Cambrai (1105-1113), a un Dialogue à Senlis avec un Juif Léon, Bibl. Patr., t. XXI ; Migne, t. CLX, col. 1103. — Abélard, *Dialogus inter philosophum, Judæum et Christianum*, Migne, t. CLXXVIII. — Pierre le Vénérable, *Tractatus adversus Judæorum inveteratam duritiem*, écrit en 1144 ; Migne, t. CLXXXIX. — *Anonymi Tractatus adversus Judæos*, écrit en 1166 ; Martène et Durand, *Thesaurus*, V, 1507 ; Migne, t. CCXIII, col. 747. Le traité anonyme de Biblioth. Patrum, t. XXVII, p. 619, est différent de celui-ci.

Digitized by Google

Fulbert, évêque de Chartres, et de Guillaume, archidiacre de Bourges, et d'autres encore[1].

Nous avons donné cette longue liste de noms pour montrer quel intérêt les chrétiens de France et d'Angleterre attachaient à ces discussions et avec quelle persévérance ils s'y livraient. Et ce n'était pas sans raison. Les chrétiens de nos pays sortaient à peine du paganisme, ils étaient encore à moitié des barbares; le christianisme, chez eux, était à la surface, mais le fond était resté, et est peut-être encore en grande partie aujourd'hui, païen et polythéiste. Dans ces cerveaux à peine façonnés et ces cœurs naïfs, il était difficile de faire entrer les subtilités de la théologie. Le bas peuple surtout avait une peine infinie à distinguer entre le judaïsme et le christianisme, et à savoir où finissait l'un et commençait l'autre. La limite, pour eux, était flottante et à peine visible. Il ne fallait pas attendre d'eux qu'ils y missent beaucoup de réflexion et de sens critique. On leur disait bien qu'il fallait détester le judaïsme et les juifs, qui avaient crucifié le Seigneur; mais, d'un autre côté, ils sentaient parfaitement, et on ne manquait pas de le leur répéter, que le christianisme avait dans le judaïsme ses racines et son fondement; ils voyaient que le repos hebdomadaire, la Pâque, la Pentecôte, étaient copiés des Juifs. Enfin, le judaïsme, comme religion plus ancienne et mère du christianisme, exerçait sur eux un grand prestige et une sorte de fascination. Ils regrettaient les pratiques juives qu'on leur avait supprimées, le pain azyme de Pâques, les cabanes de la fête de *succot*, peut-être même

— *Altercatio Judæi cum Christiano*, adressé à l'évêque de Lincoln (1123-1143), contrefaçon de l'*Altercatio*, de Gilbert Crépin; Bibl. Patr., t. XX. — Rupert (1120-35), *Annulus seu Dialogus Christiani et Judæi de sacramentis*; dans les œuvres de saint Anselme, publiées par Gabriel Gerberon, Paris, 1675; Migne, t. CLXX. — Pierre de Blois (1160-1200), *Liber contra perfidiam Judæorum*, Bibl. Patr., t. XXIV; Migne, t. CCVII. Voir aussi, *Disputatio Ecclesiæ et Synagogæ*, dans Martène et Durand, t. V, p. 1497. — Voir sur toute cette littérature, Wolf, *Bibliotheca hebraica*, II, p. 994, et IV, p. 456; en outre, les intéressantes observations de M. Israël Lévi, dans *Revue des Études juives*, V, p. 238. Sur la littérature juive, voir Wolf, *l. c.*, et J. B. de Rossi, *Bibliotheca judaïca antichristiana*, Parme, 1880.

1) Fulbert, Bibl. Patr. ., t. XVIII. p. 42; Migne, t. CXLI. — Guillaume de Bourges, dans le supplément de Bibl. Patr., par Hamy, p. 417; cf. Güdemann, *Gesch. des Erziehungswes. der Juden in Frankreich und Deutschland*, Wien, 1880, p. 18 et 38.

Digitized by Google

les rites de la boucherie juive. L'instinct polythéiste et la superstition les poussaient également à accomplir ces pratiques avec les juifs et à y prendre part ; elles leur faisaient envie, et il y avait sûrement des moments où ils se demandaient si on avait bien fait d'y renoncer. A Lyon, ces chrétiens primitifs poussaient à ce point leur respect pour le judaïsme, qu'ils allaient, à la synagogue, entendre prêcher les rabbins et prétendaient que les sermons juifs étaient supérieurs à ceux des prêtres chrétiens. On voit très bien, par les récits d'Agobard et d'Amolo, que les juifs, en qualité d'ancêtres religieux, leur inspiraient une sorte de vénération. Agobard s'épuise à leur faire comprendre que ce respect est immérité et indigne d'un bon chrétien. Il va même jusqu'à s'en prendre à Josèphe et à Philon, et avertit les âmes naïves, qui n'étaient pas loin de prendre ces deux écrivains pour des Pères de l'Église, que ce sont des juifs et qu'il faut se défier. En 1240, à Paris, dans le cours de cette controverse qui eut lieu entre le rabbin Iehiel et le juif baptisé Nicolas Donin, en présence d'un nombreux clergé, les évêques, à un certain moment, demandèrent à Iehiel si, d'après les juifs, un chrétien peut gagner le salut, et il semble bien que la réponse affirmative de Iehiel dut les soulager d'un grand poids [1]. Encore en 1290, dans la Provence et les pays voisins [2], les chrétiens allaient à la synagogue, y apportaient des flambeaux allumés, y faisaient des offrandes, vénéraient le rouleau de la loi. Des faits analogues se passaient encore en Espagne à la fin du xv[e] siècle. On comprend maintenant ce que signifie cet immense et incessant effort du clergé catholique et des conciles pour séparer les juifs des chrétiens, empêcher toutes relations entre eux, prévenir toute confusion qui aurait pu s'établir dans les esprits entre les deux religions. Des chrétiens se convertissaient quelquefois [3], le clergé catholique était entouré d'hérétiques et d'incrédules qui le provoquaient à la controverse avec eux ou avec les juifs, l' « obsédaient »

1) Controverse de R. Iehiel (texte hébr.), p. 12, l. 10, de l'édition de Thorn.

2) Baronius, t. XXIII, p. 92. Ajoutons que Pierre le Vénérable, dans son traité contre les juifs (livre II. chap. 2) se croit obligé d'expliquer que les chrétiens, quoique moins anciens que les juifs, ont pu, sans choquer les règles de préséance, accepter la vraie religion avant les juifs.

3) A Metz, vers l'an 1000 ; Güdemann, *Erziehungsw. in Frankr. u Deutschl.*, p. 21 ; la conversion de Bodo, jeune prêtre placé à la cour de Louis le Débonnaire, fit sensation ; Graetz, V, 233.

Digitized by Google

de leurs questions et objections, l'entrainaient malgré lui à des discussions pour lesquelles il était insuffisamment préparé et où il avait rarement les rieurs de son côté [1]. Il fallait donc lutter contre le laisser-aller du peuple, contre l'hérésie qui pullulait, contre les juifs, mettre entre le judaïsme et le christianisme une haute et forte barrière, s'armer pour soutenir, par la parole et la plume, le choc des adversaires. Agobard et Amolo écrivent principalement pour éloigner les chrétiens des juifs. Cette œuvre de séparation s'acheva par les croisades ; les polémistes suivants se préoccupent surtout de théorie et poursuivent le triomphe scientifique du christianisme sur le judaïsme.

Savaient-ils l'hébreu ? C'est une question que l'on se pose souvent, sans arriver à la résoudre très nettement. Pour discuter avec les juifs, la connaissance du texte biblique leur eût été indispensable, et cependant il semble bien qu'ils n'avaient pas appris l'hébreu. Amolo et Pierre le Vénérable parlent souvent de juifs avec lesquels ils conversent sur les questions religieuses, et des juifs baptisés, en trop petit nombre, à leur gré, qu'ils connaissaient, et qui auraient pu leur servir de maitres d'hébreu, mais on dirait qu'ils se sont contentés de se faire renseigner sur la religion et la littérature juives, sans pousser plus loin. La traduction grecque des Septante leur faisait l'effet, à ce que nous croyons, d'être l'équivalent du texte original de la Bible. On a déjà vu plus haut l'erreur de Grégoire de Tours sur ce point. Quand Amolo veut discuter un verset de la Bible [2], il semble tourner et évoluer autour du texte sans y pénétrer, il invoque les traducteurs chrétiens, puis les rejette, parle de l'ordre des mots hébreux, et finalement patauge et s'empêtre. Pierre le Vénérable ne parait pas plus fort en hébreu. Abélard se plaint qu'on néglige, en France, l'hébreu et le grec [3], et en général, si les clercs savaient un peu d'hébreu, ce n'était guère. Au XIIIe siècle, il y a progrès ; en 1240, il y avait beaucoup de prêtres à Paris « qui savaient lire dans les livres des juifs [4] » et qui s'instruisaient pour cet objet chez des

1) *Revue des Études juives*, V, 238 (Pierre de Blois et le Traité d'un Anonyme contre les juifs).

2) Chap. xxx de son traité contre les juifs.

3) Cf. Güdemann, *Erzieh. in Fr. u. Deutschl.*, p. 17, note 5 (Opp. Abelardi, p. 263).

4) Controverse de Iehiel de Paris, édit. Thorn, 1873, p. 10, ligne 21.

Digitized by Google

juifs. Le rabbin Iehiel de Paris s'imaginait même que le pape connaissait parfaitement toute la littérature talmudique [1].

L'illusion d'Iehiel était un peu forte. Même à cette époque, nous doutons qu'il y ait eu à Paris des chrétiens qui fussent capables de lire le Talmud, et sûrement on n'en aurait pas rencontré de cette force dans les siècles antérieurs. Pierre le Vénérable est si étonné de connaître seulement l'existence de ce livre, qu'il n'est pas éloigné de croire que c'est un miracle [2]. Cela n'empêchait cependant pas les écrivains chrétiens d'être souvent fort bien renseignés, grâce aux juifs baptisés, sur le Talmud et le *Midrasch*. Agobard connaît déjà dans le détail les prescriptions rabbiniques sur la viande de boucherie, les lésions qui font rejeter la bête comme impropre à la consommation. Il a des informations sur un certain nombre de *midraschim*, sur le *Toledot Jesu*, et, ce qui est est plus curieux, sur des élucubrations cabbalistiques qui ne sont pas beaucoup plus anciennes que lui et qui avaient cependant déjà trouvé le moyen de passer de la Palestine ou de quelque autre région de l'Orient jusqu'à Lyon [3]. Amolo et Pierre le Vénérable sont encore mieux au courant que lui, ils connaissent même des morceaux de la liturgie juive. Pierre le Vénérable donne tout au long la traduction de passages talmudiques et de *midraschim ;* il a, entre autres, sur le fameux voyage au ciel et aux enfers de Iosué b. Lévi, une version qu'il nous a été impossible de retrouver, sous cette forme, dans les textes hébreux [4]. Le *Toledot Jesu*, cité par Agobard a des détails que l'on ne retrouve pas non plus dans les versions connues.

Les juifs de nos pays également ne se laissèrent pas attaquer sans se défendre ; on n'a pas, sans doute, d'ouvrage de controverse

1) *Ibid.*, p. 2, l., 5. Au lieu de *Ierioma haggallah*, il faut lire *hakkadosch de Roma haggallah*, comme l'a le ms. d'Oxford. Cette leçon seule donne un sens au contexte : le pape, qui connaît le Talmud, l'aurait depuis longtemps supprimé, s'il le trouvait si coupable.

2) Son Traité contre les juifs, col. 565 de l'édit. Migne.

3) Graetz, dans sa *Monatsschrift*, année 1859, p. 110-111.

4) Son Traité contre les juifs, édit. Migne, col. 631 ; cf. *Bet Hammidrasch*, de Jellinek, II, 1853, nº 5 ; Steinschneider, catal. Bodl., col. 600 et 610. La version de Pierre le Vénérable contient, entre autres, un dialogue entre Iosué b. Lévi et la fille de Pharaon que nous n'avons pas retrouvé ailleurs. Sur les traces de *midraschim* chez les Pères de l'Église, voir Graetz dans la *Monatsschrift*, 1854 et 1855 (*Haggadische Elemente bei den Kirchenväter*).

Digitized by Google

juive aussi ancien que ceux de saint Isidore ou d'Amolo. Dans ces premiers temps, la polémique juive écrite était tout entière, à ce qu'il semble, dans les commentaires de la Bible. Du reste, tout exégète biblique, juif ou chrétien, devenait forcément un polémiste. Déjà pour expliquer la première page du Pentateuque, il fallait prendre position pour ou contre le christianisme ; il en était de même lorsqu'on arrivait à l'histoire d'Abraham et des anges, à la bénédiction de Jacob et au spectre de Juda, au cinquante-troisième chapitre d'Isaïe, aux semaines de Daniel et mille autres passages de la Bible. On a pu composer un gros volume de toutes les polémiques juives sur le LIIIe chapitre d'Isaïe [1], et ce n'est pas un volume, mais dix ou vingt, qu'on obtiendrait si on réunissait tout ce que les polémistes et exégètes chrétiens du moyen âge ont écrit sur ce sujet. Les discussions sur d'autres passages célèbres de l'Ancien Testament ne sont pas moins abondantes et fourniraient matière à d'intéressantes monographies [2].

La position des exégètes juifs vis-à-vis de leurs adversaires était d'ailleurs très forte. Il est clair que l'exégèse chrétienne, qui voulait absolument trouver Jésus et la Trinité dans l'Ancien Testament, faisait fausse route et se condamnait d'avance à une œuvre stérile. On doit compatir aux efforts de tant d'esprits distingués qui s'appliquent naïvement et de toute leur âme à une tâche si ingrate ; mais tout en respectant leur bonne foi et leur zèle, il est permis de dire que toute leur œuvre n'est qu'un tissu de sophismes, d'inventions bizarres et extravagantes. L'exégèse juive avait donc beau jeu, on le sentait parfaitement dans l'école des rabbins français du Nord, école de bon sens, de candeur et de bonhomie. Ces rabbins ne recherchaient pas la polémique avec les chrétiens, mais ils ne la craignaient pas, ils abordaient sans appréhension et sans embarras les passages contestés de la Bible. Josef Kara et Samuel b. Méir, dans la première moitié du XIIe siècle, Josef Bekhor Schor à la fin du XIIe et au commencement du XIIIe siècle, savent relever habilement ou prévenir les attaques des chrétiens. Autour d'eux, la polémique religieuse entre juifs et chrétiens était vivante et active [3]. Les apos-

1) Ad. Neubauer, *The fifty third Chapter of Isaiah*, Oxford, 1876.

2) Sur les semaines de Daniel, voir Fraidl, *Die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit*, Graz, 1883.

3) Voir sur eux, Geiger, *Proben jüdischer Vertheidigung gegen christl. An-*

Digitized by Google

tats juifs, qui pullulaient dans la région [1], y apportaient leur levain et leur ferment; ils s'attiraient quelquefois des réponses assez vertes, surtout de la part de Josef Bekhor Schor, qui avait la dent cruelle [2]. Ces rabbins connaissaient la Vulgate, saint Jérôme. Josef l'Official, dont nous parlerons plus loin, cite souvent les Évangiles en latin; Iehiel de Paris, au contraire, quoiqu'il parle des Évangiles, ne paraît guère les connaître [3].

La plus curieuse œuvre de cette époque et de cette région est, sans contredit, ce recueil de *Réponses aux infidèles* attribué à Josef l'Official et à d'autres membres de sa famille, et dont les matériaux sont du XII[e] et du XIII[e] siècle [4]. Ce recueil est un commentaire des passages bibliques qui faisaient l'objet de la polémique chrétienne contre les juifs. Il a dû servir de modèle et de principale source à l'ouvrage de controverse connu sous le nom de *Nizzachon Vetus* [5], et qui, dans le fond, est une œuvre française. Le *Nizzachon* de Lip-

griffe im Mittelalter, dans *Jahrbuch* de Breslauer, et dans *Deutsch-israelitischer Volkskalender*, de Ruhemann; I, *Jahrbuch*, 5611 (1850-51); II, *Jahrbuch*, 5612 (1851-52); III, *Volkskalender*, 1854. Sur les rabbins que nous venons de nommer, voir *Proben*, I, p. 38-39. Sur Samuel b. Méir, voir Rosin, *Samuel ben Meir*, dans *Jahresbericht* du séminaire de Breslau, année 1880. Cf. Geiger, *Parschandata*; Geiger, *Nité naamanim'*; Berliner, *Pletath soferim*, Breslau, 1872; Gross, *Magazin* de Berliner, I, 93; Zadoc Kahn, dans *Revue des Études juives*, III, 6; Kaufmann, *ibid.*, IV, 220, n[os] 48, 50, 52 de cette page; *Rabbins français* (t. XXVII de l'*Hist. littér. de la France*), Samuel b. Méir, Joseph Qara et Joseph Bekor Schor, dans la table des matières; Zunz, *Zur Gesch.*

1) Zadoc Kahn, dans *Revue des Études juives*, III, 11, et passim; *Pletath Soferim*, p. 29, et. suiv. de la partie hébraïque.

2) *Revue Ét. j.*, III, 5; *Milhémet hoba*, 33 *b*.

3) Il prétend (voir sa controverse hébraïque, p. 10, l. 14) que, dans les Évangiles, il est dit que Jean fut le fiancé de Marie, mère de Jésus; il n'a évidemment pas vu cela dans les Évangiles, mais il l'a sûrement pris dans le *Toledot Jesu*. C'est là aussi qu'il a pris (sa Controverse, p. 6, l. 2) que le Jésus chrétien, différent du Jésus du Talmud, a vécu du temps de la reine Hélène. Iehiel est le premier, à ce qu'il semble, qui ait fait deux personnages différents du Jésus de l'Évangile et de celui du Talmud.

4) Décrit dans l'excellente étude de M. Zadoc Kahn, *Etude sur le livre de Joseph le Zélateur*, dans *Revue Ét. j.*, I et III. Le titre d'official donné à Joseph lui vient probablement de ce qu'il percevait, pour l'évêché, les impôts des juifs; il remplissait donc une fonction *analogue* à celle de l'official chrétien.

5) Édité par Wagenseil, dans *Tela Ignea*, t. I. Le mot *nizzachon* signifie « controverse »

Digitized by Google

man Mühlhausen, rédigé après 1399, en Allemagne [1], n'en est qu'une autre forme, modifiée et élargie. Les *Réponses* de Josef l'Official et des autres rabbins cités [2] sont des plus intéressantes par leur origine et leur caractère. L'ouvrage a été fait sur des notes recueillies au jour le jour, après les conversations des rabbins avec leurs adversaires chrétiens. Ce sont de petits procès-verbaux, très vivants et très vifs, des entretiens des juifs avec des juifs baptisés ou avec des chrétiens. Parmi les interlocuteurs figurent très souvent les membres les plus éminents du clergé français : l'archevêque de Sens, dont Josef et son père étaient des familiers ; le chancelier de Paris (Eudes de Châteauroux ?), le confesseur de la reine, les évêques de Meaux, du Mans, de Poitiers, d'Angoulême, d'Angers, de Vannes, de Saint-Malo, l'abbé de Cluny, des Frères prêcheurs, et deux fois le pape lui-même, probablement Grégoire X [3]. Ce qui est étonnant et extraordinaire dans ces *Réponses*, c'est la liberté d'esprit du clergé chrétien et la liberté de parole des juifs. On voit bien que des deux côtés le jeu est moitié sérieux, moitié badin ; très souvent il a l'air de n'être, pour les uns et les autres, qu'un agréable passe-temps. Ces petits dialogues sont remplis de jeux de mots, de calembours, d'inventions drôlatiques, de traits d'esprit, et on y trouve même quelquefois des plaisanteries salées [4], mais pas ombre de méchanceté ou d'aigreur. Ils sont gais et à la bonne franquette.

Ces gauloiseries où Dieu est traité si familièrement ne pouvaient naître que dans le nord de la France ; elles ont, au plus haut point, le goût du terroir et le bouquet du cru. L'Espagne chrétienne, à cette époque, n'a rien à nous offrir de pareil, ni presque aucune autre chose. Nous avons déjà parlé plus haut des auteurs juifs qui écrivaient, au XI^e^ et au XII^e^ siècle, dans l'Espagne arabe. Chez les chrétiens, nous ne pourrions guère citer que les *Dialogues* de Petrus Alfonsi, juif qui se fit baptiser en 1106 [5]. La fameuse lettre de

1) Édité par Hackspan, Nuremberg, 1644.

2) Une réponse de Josef Kara, *Revue Ét. j.*, I, 239.

3) *Rev. Ét. j.*, III, 10 à 13. La plupart des petits dialogues doivent avoir eu lieu à l'archevêché de Sens, dans les visites que recevait l'archevêque de la part de ses collègues.

4) Voir, par exemple, le ms. des *Réponses*, n° 712 des mss. hébr. de Paris, f° 4 *b*.

5) Steinschneider, *Polem.*, p. 224; Catal. Bodl., col. 733. Le traité contre les

Digitized by Google

Samuel Maroccanus, juif qui, au XIe siècle, se serait converti au christianisme et aurait adressé ensuite cette lettre contre les juifs à un R. Isaac de Segelmesse, est une lettre apocryphe. C'est une imitation des plus libres de l'ouvrage de Samuel ibn Abbas, juif qui s'était converti à l'islamisme en 1163, et qui avait ensuite écrit contre ses anciens coreligionnaires[1]. La lettre de Samuel Maroccanus, qui a eu un si prodigieux succès et a été tant de fois imprimée, se donne pour une traduction latine de l'arabe, faite par un certain Alfonse Bonhomme, mais en réalité, ce nom semble être aussi fictif que l'ouvrage même. Le véritable auteur de la lettre serait ce juif espagnol qui s'appela, après le baptême, Paul de Valladolid, et dont nous aurons à parler plus loin. Il aurait écrit ce petit ouvrage en 1339, en se servant de celui de Samuel ibn Abbas, mais en y mettant beaucoup du sien[2]. On a aussi un ouvrage d'un juif devenu mahométan, écrit en 1380, et dirigé contre le christianisme et le judaïsme[3].

On le voit, l'Espagne, jusqu'au XIIIe siècle, ne fournit pas de matériaux bien importants à l'histoire des controverses, et, d'autre part, le nord de la France ne paraît pas avoir toujours traité le sujet avec beaucoup de gravité. C'est dans le midi de la France que naissent les premiers traités de polémique écrits par les juifs. Le Languedoc a été dans le moyen âge, au moins à un certain moment de son histoire, un pays de liberté et de fermentation religieuse. Les hérésies chrétiennes qui, dans le nord, auraient été promptement étouffées, trouvaient ici un terrain plus propice et une tolérance plus grande. C'est là que se produit et que s'agite, au XIIe et XIIIe siècle, la secte des Vaudois ou Pauvres de Lyon, tandis que dans le voisinage, vers la fin du XIIe siècle, naît la secte des Cathares.

juifs de Petrus Alfonsi se trouve Bibl. Patr., t. XXI, p. 172, et Migne, t. CLVII; cf. *Hebr. Bibliographie*, t. XXI, p. 38. La lettre de Samuel Maroccanus dont il va être question se trouve Biblioth. Patr. t. XVIII, p. 358, et Patrolog. lat. Migne, t. CXLIX.

1) Voir sur lui, entre autres, Neubauer, dans *Revue. Ét. j.*, V. 52.

2) Cette thèse a été soutenue et mise en lumière par M. Steinschneider; voir son Catal. Bodl., col. 2436 et suiv.; son ouvrage *Polem. u. apolog. Liter.*, p. 26-27, p. 37 et p. 408, en bas. Cf. *Hebr. Bibliographie*, t. XXI, p. 119, et *Monatsschrift* de Graetz, 1880, p. 521 (réponse d'Isaac Natan à Samuel Marrocanus). Cf. aussi Munk, *Notice sur Josef b. Jehouda*, p. 4.

3) Steinschn., *Polem*, n° 19, p. 37.

Digitized by Google

On comprend que dans ces provinces, où les questions religieuses furent discutées avec passion, les juifs aient senti, plus tôt qu'ailleurs, le besoin de condenser leur polémique et de rédiger des manuels à l'usage des controversistes. Il n'est pas impossible qu'ils y aient été plus ou moins amenés à la sollicitation des sectes hérétiques, que, du reste, on accusait volontiers de judaïser. Ces sectes, d'un autre côté, exerçaient une certaine attraction sur les juifs eux-mêmes, elles avaient réveillé dans les esprits l'instinct de liberté et le goût de l'innovation religieuse. On nous dit formellement que les incrédules et les sceptiques étaient devenus nombreux dans le judaïsme de ces régions.

Quoi qu'il en soit, il est certain que les deux plus anciens traités hébreux de polémique contre le christianisme ont été écrits dans le midi de la France, vers le milieu du XII^e^ siècle. Le premier de ces ouvrages est de Josef b. Isaac Kimhi, venu d'Espagne et demeurant à Narbonne. Ce livre porte le titre de *Séfer ha-berit* (Livre de l'Alliance), et est écrit, comme tant d'autres, sous la forme de dialogue qui était et est restée à la mode pour ces sortes d'écrits[1]. On a aussi un dialogue attribué à David Kimhi, fils du précédent, le commentateur bien connu de la Bible; mais cet ouvrage n'est qu'un recueil de notes qui ne se suivent guère, et il n'est pas certain qu'il soit de notre David[2]. Il existe aussi un recueil des passages de polémique extraits d'un commentaire des Psaumes de David Kimhi[3]. On ne doit pas s'étonner que ce soit justement dans ce commentaire des Psaumes qu'on a été chercher cette polémique. Quand on lit les controversistes chrétiens, on est étonné de l'emploi fréquent et presque immodéré qu'ils font des psaumes; il ne semble pas, de prime abord, que ce livre de la Bible puisse fournir tant d'aliments à la polémique. Cependant les auteurs chrétiens le citent avec une préférence marquée, et déjà Grégoire de Tours y cherche des arguments fort inattendus. Cela ne vient-il

1) L'ouvrage se trouve imprimé dans le recueil intitulé *Milhémet hoba* (hébr.) f° 18 et suiv. Il est incomplet et interpolé : f. 28 *a*, figure une réponse d'Isaac Hallévi, rabbin français du Nord; f. 33 *b*, une réponse de Josef Kara ; enfin, à partir de f. 34 *a*, le reste de l'ouvrage paraît appartenir à un auteur dont le grand-père s'appelait Eléazar b. Samuel et qui (f. 37 *b*) paraît avoir écrit après 1268. Cf. Geiger, *Proben*, I, 42 ; Steinschn., catal. Bodl., *s. v. Joseph Kimchi*.

2) Texte, dans *Milhémet hoba*, f. 13 et suiv. Voir Geiger, *Proben*, I, 44.

3) Imprimé à la fin du *Nizzachon* de Lipmann Mülhausen, édit. Hackspan.

Digitized by Google

pas de ce que, de tous les livres de l'Ancien Testament, les psaumes étaient celui que les chrétiens connaissaient le mieux et avec lequel la liturgie les avait forcés de se familiariser? Les Juifs durent, dans leur polémique, suivre les chrétiens sur ce terrain. Dans les livres de polémique écrits plus tard en Espagne par des juifs (Semtob Saprut, Moïse de Tordesillas), dans celui de Jacob b. Ruben dont nous allons parler de suite, et où des chapitres spéciaux sont consacrés aux divers ouvrages bibliques, les psaumes viennent immédiatement après le Pentateuque et avant tous les autres livres de l'Ancien Testament.

Cet ouvrage de Jacob b. Ruben auquel nous venons de faire allusion est le second ouvrage de controverse qui fut écrit dans le midi de la France, en Gascogne, à ce qu'il semble [1], en 1170 ou un peu plus tard. Il porte le titre de *Milhémét ha-Schem* (Guerre du Seigneur), et est également en dialogues [2]. Ce sont des objections d'un prêtre chrétien qui amenèrent Jacob b. Ruben à rédiger ce livre; avant de l'écrire, il se mit à lire et à étudier les épitres de saint Paul, saint Jérôme, saint Augustin. Son ouvrage a été, pour les juifs du sud-est de l'Espagne, ce que fut pour ceux du nord celui de Josef l'Official. Il devint classique et servit de modèle et de guide aux controversistes futurs. Comme les *Réponses* de Josef l'Official, il suit également pas à pas le texte de la Bible et discute les passages controversés. Le plan des ouvrages de Semtob Saprut et de Moïse de Tordesillas, dont nous avons déjà dit un mot plus haut, est presque exactement celui de Jacob b. Ruben. Notre auteur a déjà, comme Semtob, une introduction philosophique, et, après les livres de l'Ancien Testament, un chapitre consacré à l'examen des Évangiles, et un autre à la question du Messie.

Jusqu'ici la polémique, avec ses violences et ses amusements, allait un peu au hasard; du côté des juifs comme du côté des chrétiens, elle était abandonnée à l'initiative individuelle et restait, en

1) Graetz, VIII, 488, note.

2) Voir Wolf, *Biblioth. hebr.*, IV, p. 871, et catalogue *Ocerot hayyim*, par Steinschneider, p. 370. M. Neubauer, *Controversy*, p. 92 et suiv., a donné une description de l'ouvrage d'après le ms. qui est à Oxford; il en existe également une copie au séminaire rabbinique de Breslau. Pour le lieu où Jacob b. Ruben aurait composé son ouvrage, le ms. d'Oxford a une leçon qui n'est pas exactement le mot « Gascogne ». La lecture de l'ouvrage prouve, sans conteste, qu'il est impossible que Jacob ait été caraïte. Voir Geiger, *Proben*, I, 61.

Digitized by Google

grande partie, sur le terrain purement littéraire et scientifique. Tout à coup un changement se produit dans l'attitude du clergé chrétien ; il devient plus agressif et plus âpre, les dialogues imaginaires des controversistes, où tout se passait sur le papier, sont remplacés par des colloques véritables, organisés officiellement ; la polémique devient plus pressante, une campagne acharnée est menée contre les juifs.

Elle est due, sans le moindre doute, aux événements qui s'étaient produits dans le sein de l'Église. Tout d'abord les croisades avaient exalté au plus haut points les sentiments religieux des chrétiens et excité leur haine contre les juifs. Puis, la papauté avait été occupée ailleurs, par l'organisation des premières croisades, la lutte contre les hérésies, la grande querelle de l'investiture (1075-1123), le schisme de Frédéric Barberousse (fini en 1179) ; elle n'avait guère eu le temps de penser beaucoup aux juifs, quoiqu'elle ne les ait jamais complètement perdus de vue. Enfin, et surtout, il venait de monter sur le trône pontifical un pape énergique et entreprenant, Innocent III (1198-1216), dont l'œuvre a été considérable et à qui l'Église doit en grande partie le pouvoir étonnant qu'elle a exercé pendant des siècles. L'esprit qui anime les catholiques à partir du XIII[e] siècle est l'esprit d'Innocent III, impétueux et agressif. Une guerre atroce va être déclarée aux hérétiques ; elle ne pouvait manquer d'atteindre ce qu'on appelait les infidèles, et, parmi eux, les juifs étaient au premier rang. L'inquisition créée pour combattre l'hérésie du Languedoc jette tout de suite un regard louche de leur côté. La croisade contre les Albigeois amène la croisade contre les juifs.

Par un singulier concours de circonstances, il se fonde, sous le pontificat d'Innocent III, deux ordres religieux, celui des Frères mineurs, celui des Dominicains ou Frères prêcheurs, qui furent, pour les papes, d'infatigables auxiliaires. L'inquisition, qui avait végété en France dans les premiers temps, devint une puissance redoutable lorsque Innocent III, en 1215, en eut confié la direction aux Dominicains, et que ses successeurs, Grégoire IX et Innocent IV, eurent étendu ses pouvoirs. Les juges de la « perversité hérétique », quand ils en eurent fini avec les Albigeois, pensèrent aux juifs. Les mesures prises à l'égard des juifs au fameux concile de Latran de 1215, présidé par Innocent III, ne laissèrent rien augurer de bon, elles contribuèrent sûrement à animer contre eux le zèle des inquisiteurs. A partir de cette époque, il y eut, en France et en

Digitized by Google

Espagne, une corporation qui se croyait chargée de surveiller les juifs, de poursuivre leurs prétendues hérésies, de censurer leur littérature. Dans presque toutes les persécutions et vexations qui atteignent dorénavant les juifs, on retrouve la main des Dominicains, souvent aussi celle des Frères mineurs. Des juifs baptisés entrent dans les ordres, les Dominicains les recueillent pour s'initier, sous leur direction, à la littérature juive ; avec l'aide de ces transfuges, ils se mettent à apprendre l'hébreu et commencent à déchiffrer les écrits talmudiques et rabbiniques. L'ère des grandes controverses avec les juifs va commencer.

Ce n'est évidemment pas un pur hasard que les juifs soient attaqués coup sur coup et provoqués à la discussion en 1240, à Paris; en 1245, dans le midi de la France[1] ; en 1263, à Barcelone. Déjà en 1233, à Montpellier, les Dominicains étaient intervenus dans la querelle entre les partisans et les adversaires juifs de Maïmonide[2] ; mais les grandes opérations contre les juifs commencent en 1240, avec cette célèbre controverse qui eut lieu à la cour de Saint-Louis entre le rabbin Iehiel et trois de ses collègues d'une part, et le juif baptisé Nicolas Donin d'autre part[3]. L'histoire de cette controverse a été racontée en détail[4]; elle fut préparée par

1) Nous faisons allusion aux faits racontés par Méir b. Simon, sur lequel nous reviendrons et nous nous bornons a renvoyer provisoirement à *Rabbins français* (*Hist. littér. de la France*, t. XXVII), p. 559 et suiv. Il faut tout de suite mentionner aussi les controverses de Mordekai b. Jehosifia, dont nous parlerons également plus loin (*Rabb. fr.*, p. 564; *Hebr. Bibliographie*, entr'autres au t. XXI, p. 88).

2) Graetz, VIII, 59.

3) Le nom de Nicolas fut pris par lui après le baptême; le nom de Donin est probablement la traduction française du nom hébreu *Natan* (qui vient lui-même de Netanel, *Dieudonné*) ou *Mattatia*. Donin était de La Rochelle, mais il y a, en France, plusieurs La Rochelle; on peut penser au La Rochelle de la Charente-Inférieure, à celui de la Haute-Saône, où il y avait sûrement des juifs, et enfin à celui de la Manche. Comme la relation hébraïque de la controverse (édit. Thorn, 1873, p. 1) dit que Donin venait du Nord, c'est à ce dernier La Rochelle que nous donnerions la préférence. Il y a toujours eu des Juifs en Bretagne; une rue des Juifs existe encore aujourd'hui à Granville. — Sur Donin, voir encore Jacob de Venise, dans *Ginszé Nistarot*, Bamberg, 1868, 2e partie, p. 29, et *Jeschurun* (journal hébr.), VII, 85.

4) *Monatsschrift* de Graetz, 1869 et 1874; Isidore Loeb, *La controverse de 1240 sur le Talmud*, Paris, 1881. Le texte de la relation hébraïque sous le titre

Digitized by Google

Donin, qui était allé solliciter, pour cet objet, des bulles du pape. La disputation eut lieu en grande pompe, devant un public nombreux et choisi, et, au moins le premier jour, en présence de la « reine » [1]. Ce qui la distingue entre beaucoup d'autres du même genre, c'est qu'elle porte uniquement sur la littérature talmudique et rabbinique, et néglige complètement la Bible. Du reste, Donin ne se proposa pas du tout, comme d'autres controversistes, de prouver la vérité de la religion chrétienne soit pour convertir les juifs, soit pour raffermir la foi des chrétiens ; son unique but était de jouer un mauvais tour au Talmud, contre lequel il paraît avoir eu une rancune personnelle [2], et où il prétendait trouver, à côté d'insultes contre Jésus, contre la religion chrétienne et les chrétiens, des absurdités, malpropretés, immoralités et blasphèmes sans nombre. Nicolas Donin eut gain de cause ; le Talmud fut condamné, proscrit en France ; vingt charretées d'exemplaires de l'ouvrage, saisis dans toute l'étendue du royaume, furent brûlés sur la place publique de Paris [3]. Enfin, Eudes de Châteauroux, chancelier de Paris, pour mettre dorénavant les chrétiens en mesure de discuter sur ces questions, fit rédiger en latin, avec le concours de deux chrétiens experts en hébreu, à ce qu'il prétend, et sûrement avec la collaboration de Nicolas Donin, un ouvrage où se trouvent réunis les passages talmudiques incriminés. C'est ce livre des *Extractiones de Talmut* que nous avons décrit ailleurs [4]. Il nous paraît avoir servi de modèle pour les ouvrages postérieurs de ce genre et de manuel pour les procès ultérieurs intentés au Talmud par l'inquisition [5].

de *Vikkuah rabbi Iehiel mi-Paris*, a été imprimé dans des *Tela Ignea* de Wagenseil, t. II (sur un ms. incomplet). et dans cette édit. de Thorn, 1873, déjà plusieurs fois citée.

1) Peut-être la reine-mère Blanche de Castille. La liste des dignitaires de l'Église, maîtres en décret et en théologie, qui prononcèrent le jugement contre le Talmud a été publiée par M. Kisch, *Monatsschrift*, 1874, p. 208. On ne peut pas dire que les Dominicains ou les Frères mineurs y occupent une grande place.

2) Sa conduite, aussi bien que certaines paroles de R. Iehiel, le prouvent.

3) *Revue des Et. j.*, II, 253.

4) Dans la *Controverse de* 1240, *etc.* Le ms. lat. n° 16.558 de la Bibliothèque nationale est peut-être le ms. original. Un autre exemplaire, d'une époque postérieure, incomplet et incorrect, se trouve à la Bibliothèque de Carpentras.

5) Par exemple, celle de 1428, à Trévoux, racontée par nous dans *Revue Ét.*

Digitized by Google

Ce fut la première et la dernière controverse que les juifs eurent à soutenir dans le nord de la France. La destruction des exemplaires du Talmud et l'étroite surveillance que le clergé ne cessa d'exercer sur les juifs furent la perte des écoles juives de cette région; lehiel quitta Paris pour aller mourir en terre sainte, la science juive épuise peu à peu, sans chance de renouvellement, les forces acquises et accumulées depuis trois siècles au moins. Les générations nouvelles ne comptent plus un seul rabbin remarquable, et lorsque arrive l'expulsion de 1306, le judaïsme du royaume de France, que les rois d'ailleurs ne ménageaient pas, n'était plus que l'ombre de lui-même. L'affaire de 1240 l'avait frappé à mort. Les juifs revinrent sous Louis le Hutin, mais leur existence fut si précaire, que le clergé dédaigna de s'en occuper. Ce n'était plus la peine de s'attaquer à un si misérable adversaire[1].

ISIDORE LOEB.

(A suivre.)

j., X, 33, d'après le ms. latin 12,722 de la Biblioth. nation.; voir aussi *Revue Ét. j.*, n° 33, sur d'autres Extractiones de Talmud.

1) Voir, sur cette dernière période de l'histoire des juifs en France, *les Expulsions des Juifs de France au* XIV^e^ *siècle*, dans la *Jubelschrift* de Graetz, Breslau, 1887, p. 39.

Digitized by Google

LES TRAVAUX

DE M. JEREMIAS ET DE M. HAUPT

SUR

LA RELIGION ET LA LANGUE DES ANCIENS ASSYRIENS

A. Jeremias. *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, nach den Quellen mit Berücksichtigung der alttestamentlichen Parallelen dargestellt.* — Leipzig. Hinrichs. 1887 ; in-8 de VI et 126 p.

Paul Haupt. *Prolegomena to a comparative assyrian grammar. Reprint from the Journal of the American Oriental Society*, vol. XII. — *Proceedings for Oct.*, 1887.

I

Le mémoire de M. A. Jeremias, ainsi que son titre l'indique, traite des idées que les Assyro-Babyloniens se faisaient de la vie après la mort. Ce sujet a déjà occupé plusieurs assyriologues. Moi-même je lui ai consacré deux écrits successifs destinés tout particulièrement à appuyer un mémoire antérieur qui revendiquait pour la race sémitique la croyance à l'immortalité de l'âme que quelques savants lui avaient refusée. Depuis ce moment, on a signalé très peu de textes nouveaux se rapportant à cette matière; néanmoins le travail de M. J. se recommande par beaucoup de qualités qui en font un manuel utile et de lecture agréable. Il se distingue surtout par une disposition méthodique et bien pondérée qui témoigne que le jeune auteur a été à bonne école. Nous ne trouvons qu'un point à reprendre : dans les cas, d'ailleurs peu nombreux, où il contredit ses prédécesseurs, ce qui est son droit, il se sert d'un langage qui dépasse parfois la mesure. Souvent

Digitized by Google

même il s'étonne de choses qui sont dues à un manque d'attention. Mais ces légères imperfections sont loin de diminuer la valeur réelle de la plupart des remarques.

Le mémoire dont il s'agit se compose de cinq chapitres portant les suscriptions suivantes : La descente d'Ishtar aux Enfers ; la mort et la sépulture; le monde souterrain ; les campagnes des bienheureux ; la possibilité d'être délivré du monde souterrain.

Le premier chapitre apporte la pièce principale de nos renseignements, le poème relatif à la descente de la déesse Ishtar aux Enfers afin de chercher les eaux de la vie, pièce que, après beaucoup d'autres, M. J. traduit et commente avec un soin particulier. Notons une explication de ces paroles affligées qu'Allat, la déesse de l'Hadès, prononce quand elle reçoit la nouvelle qu'Ishtar veut entrer dans son royaume :

Comme les flots des torrents, comme les ondes des torrents nombreux, ainsi coulent mes larmes.
Je veux pleurer sur les hommes qui ont abandonné leurs femmes,
Je veux pleurer sur les femmes qui ont été [séparées] du sein de leurs époux,
Je veux pleurer sur les petits enfants qui ont été [enlevés] avant leur temps.

On voyait dans ces paroles l'expression de divers griefs contre les actes d'Ishtar, actes qui auraient provoqué la colère d'Allat. M. J. les considère comme étant dues plutôt au pressentiment exact de ce qu'avec le départ d'Ishtar toutes relations d'amour et de tendresse cesseraient sur la terre. Je ne fais qu'une réserve. Le dernier verset ne semble pas renfermer une allusion aux enfants morts faute de soins maternels, comme le pense l'auteur, mais viser les embryons qui n'ont pas pu venir à maturité. La lecture *lut habanat er* « les récipients » de la ville (col. I, 15), au lieu de la lecture antérieure *lut-ha banat er* « les récipients des filles de la ville », acceptée par moi faute de mieux, est une bonne acquisition. Mais si M. J. me cite pour me contredire, il aurait dû aussi me citer à propos de *letka* (28) « par ta force » qu'il m'emprunte.

Quant aux rites funéraires des Assyro-Babyloniens, les documents qui les mentionnent sont d'une grande rareté. D'anciens cimetières viennent seulement d'être découverts par la mission allemande. On sait maintenant que ces peuples faisaient usage

Digitized by Google

de la crémation des morts. On n'a pas encore retrouvé une seule épitaphe. Contrairement aux Égyptiens dont la vie n'était pour ainsi dire qu'une préparation continuelle à la mort, les peuples sémitiques ont conçu la vie comme un don précieux des dieux. La mort leur parut comme une fatalité inévitable et peu enviable. A l'exception des héros et des hommes de grande vertu qui étaient reçus dans la suite des dieux, les morts communs n'étaient que des ombres faibles et habitaient le monde souterrain qu'on imaginait comme un dortoir immense, hébergeant sur des couchettes séparées tous les trépassés qui ont reçu la sépulture. Ceux dont le corps n'a pas été enterré étaient condamnés à errer éternellement sans trouver de repos. Les morts étaient pourvus de nourriture et surtout de boisson. La libation funéraire incombait au fils et, à son défaut, aux proches parents. J'ai parlé ailleurs de ces usages, et M. J. n'ajoute pas beaucoup de renseignements nouveaux à ce sujet (p. 46-58).

Le chapitre relatif au monde souterrain commence par la « Montagne de l'Univers », *Bit-Hurish-rab-shadani* (non *Harsag-gal-kur-kura*), l'Olympe assyrien, qui était situé dans les monts Arali donnant accès au monde des ombres. Je doute beaucoup que les noms *e-kur* et *e-shar-ra* désignent une localité identique et que le premier soit une simple abréviation de *e-kur-bad*, « maison de la montagne des morts ». L'existence du mot *shuâlu* (= héb. *sheôl*) ne me paraît pas non plus bien démontrée. Le nom de la ville de *kûtu*, en rébus : *gu-du-a*, semble devoir être rapproché de *kêtu*. Le caractère des démons infernaux (?), *l-shum* et *Martu*, reste encore bien indécis. En ajoutant un point d'interrogation à la note 1 de la quatrième page de mes *Documents religieux*, M. J. n'a pas remarqué que cette note appartient à la ligne 38-39, où, par une faute typographique, se trouve le chiffre 3. La constatation des rapports existant entre les divinités infernales et celles de la fertilité et de l'agriculture (p. 74) est très importante. L'idéogramme de l'épouse d'*Ea*, *dam-gal-nun-na* signifie « Dame de la grande domination » et non « Herrin der grossen Wasserwohnung ». Le commentaire sur le relief babylonien représentant une scène de l'Hadès (p. 78 80) a un réel intérêt.

L'élaboration du quatrième chapitre laisse quelque peu à désirer. D'après le titre, on s'attend à une description des champs réservés aux bienheureux après leur mort. En réalité, il résume le voyage

Digitized by Google

héroïque d'*Izthubar*-Nimrod dans l'île lointaine qu'habitent Xisuthrus et sa femme, et peut-être d'autres hommes vertueux qui ont été enlevés à la terre sans passer par la mort. Pour les hommes justes descendus dans l'Hadès, des textes formels en font les hôtes heureux des grands dieux. Je soutiens encore que les deux passages que j'ai produits pour démontrer la croyance à l'apothéose conservent toute leur valeur. Cela résulte indubitablement de l'expression *ilâni talimuka*, « les dieux tes frères aînés. » Rien n'indique qu'il s'y agisse d'une incantation de prêtre (*Priesterspruch*) à l'occasion d'un festin divin célébré par un roi, ainsi que l'affirme hâtivement M. J. (p. 94). Le second passage a aussi une apothéose pour objet, bien qu'il nous soit parvenu avec un appendice contenant une formule incantatoire. On connaît la manie qu'ont les prêtres de se servir d'extraits de leurs livres sacrés dans un but magique. Ce fait a été perdu de vue par M. J. qui m'accuse d'avoir passé sous silence la formule finale, à laquelle appartient naturellement aussi la mention de la « mauvaise langue » (p. 104-105 *note*). Ce sont là des additions postérieures dont il ne faut pas tenir compte. La divinisation posthume des justes fait supposer la punition des méchants, ou tout au moins la croyance que les méchants sont consignés dans un lieu séparé et éloigné de la demeure des bienheureux. En traitant de la légende arabe sur le puits de Bourhoût, j'ai supposé que c'était l'extrême sud, lequel formerait ainsi opposition à l'Olympe assyro-sémitique situé au nord. Je ne vois pas pourquoi cette idée serait inexacte. L'objection de M. J. (p. 82) passe à côté ; je n'ai parlé que des habitants du Sheôl. Quant au lieu destiné aux justes qui n'ont pas goûté la mort, l'épopée babylonienne semble le placer au delà du continent dans la direction de l'ouest ou du sud-ouest, où les Grecs avaient aussi placé les Iles Fortunées.

Les Babyloniens croyaient que certains dieux ont le pouvoir de faire revivre les morts en les aspergeant de l'eau de la vie dont la source se trouve dans le Sheôl. Quelquefois le même effet pouvait être produit par une formule magique récitée par le dieu sauveur. C'est au fond tout ce que nous savons à ce sujet par les textes qui sont à notre disposition (p. 100-105).

Après avoir exposé les croyances assyro-babyloniennes, M. J. consacre quelques pages bien substantielles aux idées de l'Ancien Testament sur la matière (p. 106-121). Il distingue comme moi les idées populaires servant de base aux images poétiques ou d'usage

Digitized by Google

commun d'avec les théories tardives amenées par le monothéisme prophétique [1]. Les premières ressemblent beaucoup à celles que nous fournissent les textes cunéiformes. « La foi en la toute puissance de Jahwé et surtout la conception de sa justice absolue, jointe à l'idée d'une relation réciproque entre l'homme et Dieu, produisit une sorte de confiance vague que Dieu saura sauver ses serviteurs des étreintes du Sheôl. Mais malgré la nécessité impérieuse d'une solution, le sentiment populaire n'est pas parvenu à l'espérance d'une résurrection des morts. Pour cela, il a fallu que la vue prophétique franchît les bornes de la religion du pacte (Bundesreligion) et portât ces regards vers un temps où la source du connaître (die Quelle des Erkennens) ne consisterait plus en représentations populaires, mais en faits divins (Göttliche Thatsachen). » J'avoue que ce mysticisme orthodoxe est pour moi une lettre close et scellée des septs cachets de l'Apocalypse. Mais poursuivons notre tâche d'interprète. « Ézéchiel reconnait que, sur le fond de la pensée humaine, il était impossible de conclure à la résurrection; mais quand l'esprit de la révélation vint à contempler le « serviteur de Jahwé » qui, en se sacrifiant lui-même, devait racheter son peuple et, par là, l'humanité tout entière du fardeau du péché, il fit paraître la sortie de l'exil comme le gage de la certitude que Dieu brisera aussi un jour les chaînes de l'Hadès et essuiera les larmes de toutes les faces (Hosée, XXIII, 14; Isaïe, XXV, 8). » Si je ne me trompe, bien des personnes penseront, au contraire, que la délivrance de l'exil a été peinte par les poètes avec les couleurs que leur fournissait la croyance populaire à la résurrection exceptionnelle de certains morts. Et la preuve c'est que ces images se trouvent précisément chez les prophètes antérieurs à Ezéchiel. Celui-ci, d'ailleurs, loin de contester la possibilité de faire revivre les ossements desséchés, dit sans hésitation : « Seigneur, tu le sais » ce qui implique l'affirmation absolue de la possibilité d'un tel acte de la part de Dieu. On se demande de plus si le dogme avestéen de la résurrection générale des morts part lui aussi de la vue révélatrice dirigée sur le mystique « serviteur de Dieu » qu'une mauvaise exégèse, aujourd'hui abandonnée par la plupart des savants compétents, a mise dans le cinquante-troisième chapitre d'Isaïe? Pour l'historien im-

1) Sur cette distinction capitale voyez *Mélanges de critique et d'histoire* (1883), p. 371-380.

Digitized by Google

partial, le dogme de la résurrection défendu si chaleureusement par les Pharisiens et par les fondateurs du christianisme, est plutôt le résultat d'une rechute dans les croyances populaires et antiprophétiques que les malheurs nationaux avaient ravivées afin d'offrir une consolation à ceux qui souffraient pour leur fidélité à la Loi. Comme corollaire indispensable, on vit surgir à la même époque l'idée d'un enfer terrible, où les méchants se tordent dans des peines éternelles. Les Saducéens, disciples de la Loi et des prophètes, ont pensé, non sans quelque raison, que les répressions les plus dures du code antique, y compris la loi du talion, étaient comparativement plus douces et plus conformes à l'idée de la justice absolue. Ils ont donc préféré s'en tenir à la doctrine prophétique, suivant laquelle le corps humain comme tout objet créé est nécessairement périssable, pendant que l'âme retourne à sa source divine (Genèse, III, 19; II, 7)[1] Quelles que fussent les lacunes que cette théorie laissât subsister, elle leur paraissait incomparablement supérieure à la conception populaire qui venait en ligne directe du matérialisme païen et qui, non seulement entretenait la croyance à l'armée sinistre des démons infernaux et à toutes les superstitions qui s'y rattachent, mais faussait singulièrement l'idée de Dieu, en faisant de l'homme un être aussi éternel que son créateur. En cela, ils ont vu juste, car c'est sur la base de l'éternité individuelle de l'homme que fut bientôt élevée la conception d'une victime transcendante unissant en elle les deux natures, humaine et divine, et opérant le salut universel au prix d'une foi absolue. Ces deux dogmes renforcés par un certain nombre d'autres, dûs au génie de l'époque, et destructifs de toute idée de nationalité et de patrie, se sont développés à leur tour en un corps de doctrine qui a beaucoup contribué au relèvement intrinsèque des classes inférieures chez les peuples qui l'ont accepté. Quand les déclassés de la société païenne entendirent pour la première fois la parole du jeune Galiléen divinisé : « Je suis la vie et la résurrection » (Jean, XI, 25), ils se sentirent divinisés eux-mêmes et comme transportés par enchantement bien loin de leurs misères terrestres. Mais il est permis de ne pas considérer cette altération de la con-

1) L'auteur de l'*Ecclésiaste* émet des doutes sur la réalisation de cette espérance (III, 21), mais par cela même il atteste qu'elle a existé de son temps.

Digitized by Google

ception prophétique comme un progrès au point de vue du développement intellectuel de l'idée religieuse.

L'addition finale (p 121-126) cherche à identifier le *har'él* ou *ar'él* d'Ezéchiel qui désigne l'autel du nouveau temple, avec la « montagne du monde » ou *Aralu* des Assyro-babyloniens. Je ne crois pas que cette étymologie soit admissible et je persiste à penser que le vocable assyrien correspond à l'hébreu *'arêlim* « morts ». En ce qui concerne les mots *ar'él* (Isaïe, xxix, 1-7) et *ar'élim* « messagers, anges », il est impossible de les séparer de l'arabe *aridl* « gazelle à la course rapide ». Sur Ezéchiel, xxviii, voy. *Recherches bibliques*, ix (*Revue des Études juives*, n° 27, p. 17-25).

Un dernier point à noter. M. J. reconnait implicitement l'origine sémitique des textes qu'il commente ou dont il cite des passages. Il ne fait pas la plus légère mention du prétendu peuple initiateur de Sumer et d'Accad. C'est une nouvelle et importante recrue qui vient renforcer les rangs des antiaccadistes. Nous lui souhaitons la bienvenue.

II

Une autre adhésion nous est arrivée tout récemment et, comme nous étions loin de nous y attendre, nous nous empressons d'en prendre note. M. Paul Haupt, auteur de plusieurs travaux assyriologiques très connus, l'un des lutteurs les plus savants en faveur de l'accadien dont il a écrit le meilleur traité grammatical qui existe, M. P. Haupt, dont la perspicacité avait découvert deux dialectes non sémitiques en Babylonie, s'est rapproché de nous d'une façon bien singulière. Dans les *Prolegomena to a Comparative Assyrian Grammar*, M. H. consacre la troisième note à la question accadienne. D'abord il constate que « le débat roule depuis dix ans sur la question de savoir si l'accadien est une langue ou une sorte de cryptographie, et que celui qui a lu son travail sur le sumérо-accadien arrivera à la conclusion qu'on a affaire à un idiome non sémitique ». A cette exposition des faits, je n'ai que deux mots à dire : 1° Je n'ai jamais soutenu que le pseudo-sumérien était une cryptographie, j'y ai vu un système d'idéographie, ce qui est bien différent. 2° L'examen de mon *Allographie assyro-babylonienne* me paraît de nature à amener une conclusion opposée au caractère

Digitized by Google

linguistique du sumérien. M. H. continue : « Une question toute différente est celle de savoir à quel degré les textes accadiens ont été affectés par l'influence sémitique. Nous pouvons admettre aisément (We may admit readily) que tous les textes suméro-accadiens autant qu'ils sont connus, ont été composés par des Assyriens-Babyloniens sémitiques, sans jeter nullement un doute sur l'*existence* d'un idiome présémitique dans la vallée mésopotamienne. La tentative faite par J. Halévy dans le but de réserver aux Sémites la gloire d'avoir fondé la civilisation de l'Asie occidentale conduit à des conséquences des plus curieuses. Voy. Eduard Meyer, *Geschichte des Alterthums*, § 120, note. » Je ne connais pas les curieuses conséquences que l'historien cité a pu accumuler dans sa note, mais la nécessité même de s'appuyer sur l'appréciation personnelle d'un non assyriologue, fait bien voir combien la cause de l'accadisme est désespérée. En effet, la contradiction entre les deux parties du passage qu'on vient de lire est des plus flagrantes. On avoue l'origine purement sémitique de tous les textes cunéiformes existants, y compris les bilingues et les unilinges archaïques de la collection de M. de Sarzec, c'est-à-dire l'absence complète de textes non sémitiques et, malgré cela, on refuse aux Sémites la paternité de la civilisation dont ces textes sont l'expression vivante. C'est simplement, n'en déplaise à M. H., l'inverse de toute conclusion scientifique. Elle serait encore toute gratuite, lors même qu'on prétendrait, contre la vérité, que l'écriture cunéiforme n'est pas d'origine sémitique ; car si écriture et civilisation étaient une seule et même chose, alors toutes les civilisations des peuples sémitiques et aryens devraient être attribuées aux Phéniciens.

Chose plus grave pour M. H., c'est que, par suite de son aveu, la fameuse langue dont il a écrit la grammaire déchoit au rang d'un jargon populaire; ce n'était vraiment pas la peine d'en devenir le législateur! M. H. fait, il est vrai, bonne figure à mauvaise fortune, car par l'expression *We may admit readily*, il se donne l'air de n'avoir fait aucune concession, mais d'avoir toujours soutenu le sémitisme de la littérature assyro-babylonienne. Cependant il devrait se rappeler encore sa profession de foi sumérienne dans la préface de ses *Sumerische Familiengesetze*, p. 5 et 6 que je prends la liberté de lui mettre sous les yeux en traduction abrégée.

« L'étude assyriologique suivante est destinée à donner un aperçu de la langue sumérienne, de ses mots, ses formes et ses construc-

Digitized by Google

tions, afin de mettre tous les philologues en état de décider s'il y a une langue sumérienne ou non.

« L'importance de cette étude est justifiée par les résultats que la philologie sumérienne, âgée à peine de huit ans, a déjà obtenus. Plusieurs mots hébreux-bibliques, réfractaires à toutes les tentatives étymologiques ont été expliqués par M. Friedrich Delitzsch au moyen du sumérien. Le nombre de ces vocables empruntés s'accroit tous les jours. Beaucoup de noms d'apparence sémitique remontent essentiellement à la langue de cet antique peuple civilisé, ce qui est un indice significatif pour l'histoire intellectuelle (Culturgeschichte) de la première antiquité sémitique (*Semitische Urzeit*).

« Cette science récente a un intérêt tout particulier pour les exégètes de l'Ancien Testament. Les récits primordiaux de la Genèse viennent de trouver leurs pendants dans les narrations cunéiformes de la création, de la chute, du déluge et de Nemrod, narrations qui, à un examen approfondi, se montrent clairement comme issues d'un génie non sémitique : tous les vestiges nous conduisent à la conviction que nous n'avons pas ici des originaux assyriens, mais plutôt des traductions de chants sumériens de la plus haute antiquité, dont les originaux sumériens seront certainement mis au jour dans l'avenir par suite de fouilles nouvelles. »

Entre cet engouement excessif de 1879 qui sumérise les récits de la Bible et les textes cunéiformes rédigés en assyrien, et la déclaration actuelle qui reconnaît *aisément*, huit ans après, le sémitisme des textes les plus archaïques rédigés en sumérien seul, il y a une opposition radicale, tranchée, absolue, que tous les artifices du langage ne peuvent dissimuler ou affaiblir. Eh bien, M. le professeur Delitzsch a agi tout autrement, il a avoué sans détours que sa récente adhésion à la théorie antiaccadienne est due à la lecture de mes écrits. Chose triste à dire, M. H. profondément dépité de cette *alarmante* (*alarming*) adhésion, s'en prend à son *Hochverehrter Lehrer* qu'il ne craint pas de soupçonner d'avoir renoncé à l'accadien, afin de faire accepter plus facilement par moi ses opinions sur le domaine du sémitisme ; il espère même voir M. Delitzsch retourner prochainement au bercail sumérien[1]. Ainsi,

1) La nouvelle déclaration de M. Delitzsch en tête de la deuxième livraison de son *Dictionnaire assyrien* est de nature à lui enlever toute illusion à cet égard.

Digitized by Google

M. H. le fait suffisamment sentir, l'accord survenu entre M. Delitzsch et moi à propos de l'accadien, après dix ans de lutte acharnée, cacherait un trafic de services mutuels! Ici M. H. se met en dehors de la discussion scientifique. Au fond, cependant, toutes ces misères n'ont aucune importance. L'essentiel est que M. H. reconnaît maintenant, lui aussi, le sémitisme de toute la littérature cunéiforme et l'absence complète de tout original accadien, ne fût-il que d'une seule ligne. Comme M. H. applique à M. Delitzsch le proverbe allemand : « Il jette l'enfant avec le bain (*Er schüttet das Kind mit dem Bade aus*) », il oublie que lui-même ne conserve plus que l'eau trouble du bain, son hypothèse toute gratuite d'une langue préhistorique dont les Sémites auraient fait une sorte de *latin monacal* ou d'après l'expression énergique de M. Sayce, de *latin de cuisine* (*dog-latin*) employé pendant cinq mille ans, pour le moins, et cela en deux dialectes principaux appelés l'un « langue des nobles » et l'autre « langue des femmes » (*womans langage*), sans compter un nombre respectable de sous-dialectes dont la pénétration suméristе aura encore à déterminer la nature et la provenance.

J. Halévy.

Note additionnelle. — Pendant la correction des pages précédentes, il m'a été donné de prendre connaissance de deux nouveaux articles assyriologiques dont les auteurs se rapprochent notablement de la théorie antisumérienne. Je m'empresse de les signaler aux lecteurs de cette *Revue*.

Dans un travail aussi sagace que solide qu'il vient de consacrer à l'inscription bilingue de Hammourabi dans le dernier numéro de la *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, p. 4-19, mon savant ami, M. A. Amiaud, tout en maintenant encore *in abstracto* l'existence du sumérien qu'il cherche à classer dans la famille des langues monosyllabiques et à *intonations*[1], exprime clairement sa conviction que le sumérien de Hammourabi est exactement le même que celui des textes du premier volume des WAJ. Quant aux documents du roi précité et même aux textes de Goudéa, M. A. n'est

1) Cette hypothèse a déjà été discutée et définitivement repoussée dans mes *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 275-276.

Digitized by Google

pas bien sûr qu'ils contiennent un sumérien pur de tout mélange sémitique, et il incline visiblement à n'y voir qu'un *sumérien de savants*. Cette expression, pour être plus parlementaire, équivaut cependant à celle de *sumérien monacal* dont se servent les autres assyriologues, et nous n'en retenons que cet aveu, précieux pour nous, que le sumérien *pur et vivant* fait défaut dans la littérature cunéiforme qui nous est accessible.

M. H. Zimmern, le savant commentateur des psaumes pénitentiels babyloniens, nous envoie une note intitulée *Einige Bemerkungen zu den altbabylonischen Königsinschriften*. Elle contient sept remarques dont les six premières corrigent un bon nombre d'anciennes lectures, identifient plusieurs signes archaïques avec les formes modernes et expliquent des groupes idéographiques difficiles. La septième note nous intéresse tout particulièrement parce qu'elle touche à l'origine des inscriptions du recueil Sarzec. Contrairement à son opinion antérieure, M. Z. reconnaît maintenant que les textes de Goudea sont remplis de termes et de tours de phrases éminemment assyro-sémitiques, et il en donne de nombreux exemples. On le voit, M. Zimmern, comme MM. Haupt et Amiaud, reculent le sumérien *classique* jusqu'aux époques préhistoriques d'où rien n'a été sauvé, si ce n'est quelques ossements pétrifiés de gros sauriens et de mastodontes. Nous nous garderons bien de troubler son sommeil de fossile, pourvu que ses membres n'encombrent pas le terrain historique auquel nous conduisent les monuments littéraires des Assyro-Babyloniens.

J. H.

Digitized by Google

CORRESPONDANCE

Le père Léopold de Feis, de l'ordre des Barnabites, a eu l'extrême obligeance de m'envoyer une photographie de l'inscription relative à Jupiter Beheleparus [1]. Je n'ai rien à changer à la copie que j'en ai donnée d'après les *Notizie degli scavi*. Elle est exacte, si ce n'est que la forme des caractères sur l'original n'a pas la régularité de nos capitales d'imprimerie ; elle se rapproche beaucoup de celle des capitales dites *rustiques ;* les barres transversales qui terminent les lettres sont longues et sinueuses, si bien qu'on a de la peine à distinguer notamment les I et les T. C'est là un indice particulier de l'épigraphie du Bas-Empire depuis le IIIe siècle. Je dois ajouter aussi qu'au-dessus du mot (*b*) EHELEPARO, le marbre porte la trace d'une lettre, contrairement à l'indication des *Notizie*. Par conséquent, la ligne par laquelle débute ma copie était précédée d'une ou de plusieurs autres ; non seulement le texte est incomplet du côté droit, mais il en manque le commencement, qui pouvait être assez étendu.

Le père de Feis, professeur au collège *alla Querce* de Florence, a écrit sur Beheleparus une notice, que j'avais citée sans la connaître [2]. Il a bien voulu m'en offrir un exemplaire. Il y fait preuve d'une érudition très vaste, et je suis heureux de constater qu'il est d'accord avec moi sur plusieurs points. Quelques objections que j'aie à élever contre son commentaire, je ne saurais trop le remercier de sa courtoisie. En prêtant son concours aux études classiques, il suit l'excellent exemple donné par un autre religieux de l'ordre des Barnabites, le père Bruzza, dont le souvenir est resté cher à tous ceux qui l'ont connu.

Le rituel de Beheleparus a encore été étudié par M. le professeur Lignana, doyen de la Faculté des lettres de Rome, dans le *Giornale italiano di filologia e linguistica classica* [3].

GEORGES LAFAYE.

1) V. la *Revue de l'Histoire des Religions*, mars-avril 1888, p. 222.
2) *Di una epigrafe rituale sacra a Giove Beheleparo*, extrait du *Giornale Ligustico*. Gênes, tipografia del R. Istituto sordo-muti, anno XV, fasc. I-II, 1888 (34 p.).
3) Diretto dai dottori Luigi Cecie-Giacomo Cortese. Milano, tipografia Luigi di Giacomo Pirola, fasc. III, 1887.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Leopold von Schroeder. — **Griechische Gœtter und Heroen.** — Erstes Heft, *Aphrodite, Eros und Hephästos.* — Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1887. — VIII et 118 pages in-8.

M. von Schrœder commence par ce travail la publication d'une série d'études sur la mythologie indo-européenne dont les personnalités de l'Olympe grec forment le point de départ. Son but n'est pas de donner des monographies complètes sur chaque personnage, mais plutôt d'attirer l'attention sur ce qu'il croit son côté le plus saillant. Il cherche moins à écrire à nouveau les chapitres Aphroditè, Eros, Héphaistos qu'à fournir une masse nouvelle de suggestions et de rapprochements qui permettront de les écrire mieux à l'avenir. Cette façon de procéder, bonne en soi, résulte surtout ici de la méthode générale de l'auteur. M. v. Sch. est un indianiste que la philologie comparée a conduit aux études mythologiques. Fidèle à la méthode de Kuhn, à la mémoire duquel il dédie, d'ailleurs, pieusement son livre, il continue à donner une trop grande importance à l'étymologie. Dans sa pensée, c'est toujours elle qui doit livrer le secret du mythe. Chacune de ses explications commence par une courte dissertation philologique où il cherche à donner un sens au nom divin et les paragraphes suivants sont alors consacrés à prouver par les réalités du mythe que le sens choisi est bien le vrai. C'est suivre un chemin de traverse au lieu de la grande route.

Comme les noms propres sont en général fort obscurs, il serait plus sage d'attendre avant de les expliquer que l'on eût trouvé le sens des histoires où ils figurent ; car ce sont bien plus souvent les mythes qui éclairent les noms que les noms qui éclairent les mythes. Une étymologie exacte n'est d'ailleurs qu'un argument fort accessoire et qui ne mérite pas du tout la place d'honneur, le nom d'un dieu bien expliqué ne prouvant guère plus qu'une de ses épithètes.

Commencer l'étude d'un mythe par une étymologie, c'est de plus risquer de dévier sur un terrain stérile. Il ne suffit pas ici, pour se garder des erreurs, d'être un philologue savant et habile, comme l'est M. von Schrœder. Une explication, même inattaquable au point de vue de la philologie, n'est pas toujours historiquement vraie. Que le grec Ἀφροδίτη corresponde à une forme sanscrite

Digitized by Google

hypothétique *abhraditâ* « celle qui se remue dans les nuages », cela est bien possible ; mais je crois, pour ma part, plus vraisemblable encore l'étymologie sémitique présentée par M. Meyer dans son compte rendu du même livre (*Gött. Gel. Anz.* 1888, n° 4, p. 137) et suivant laquelle le nom de la déesse grecque, dérivé d'un mot *aph'rodeth* « colombe », signifierait quelque chose comme la « Dame à la Colombe ».

Pour en finir avec les reproches, je constaterai que M. v. Sch., comme tous les mythologues de son école, se montre parfois (pp. 99 et 102) un météorologiste bien absolu et j'exprimerai le regret de ne pas trouver à la fin du volume un *Index rerum*, regret que je retire bien volontiers, d'ailleurs, s'il est dans ses intentions de nous donner un *Index* général à la fin du dernier cahier de la série d'études qu'il commence aujourd'hui.

Une chose dont il faut féliciter M. v. Sch., c'est d'avoir restreint ses comparaisons à trois mythologies : celle des Grecs, celle des Hindous et celle des Germains. On tire, en somme, assez peu de profit de la comparaison avec les mythes ou imparfaits ou encore mal connus des autres peuples aryens. Il me paraît cependant s'être montré trop radical. Certains rapprochements inévitables, comme par exemple celui entre Vénus et Aphrodite, eussent pu être faits au moins en note. L'auteur mérite aussi d'être félicité pour la part qu'il donne de plus en plus dans ses recherches à l'archéologie. La moindre peinture de vase nous en apprend plus sur un mythe que toutes les étymologies du monde.

Il nous reste à signaler les sujets principaux traités par l'auteur. M. v. Sch. commence son étude sur Aphrodite en rejetant l'opinion qui fait de la déesse grecque une simple reproduction de l'Astarté phénicienne. Il se borne uniquement à déclarer probable une influence sémitique à propos de son animal favori, la colombe, et de la prostitution sacrée qui se pratiquait dans quelques-uns de ses sanctuaires (p. 2, 23. n. 1, 97). C'est évidemment trop peu. Aphrodite doit à l'Orient, non seulement son type plastique et quelques rites de son culte, mais aussi l'histoire de ses amours avec Adonis, probablement son nom lui-même, comme nous l'avons déjà vu, et enfin le caractère guerrier qu'elle possède souvent, bien que, il faut le dire, M. v. Sch. apporte par sa comparaison d'Aphrodite avec les Valkyres, des raisons sérieuses à l'appui de l'opinion contraire sur ce dernier point[1]. Pour le reste, il faut lui donner raison. Aphrodite est bien d'origine aryenne. C'est une *fille des eaux*, une *ondine*, appartenant à la grande famille des *Apsaras* et des Néréides. Ce caractère résulte, entre autres preuves, des rapports entre ses amours avec Anchise et la légende indienne de Purûravas et Urvaçî, ensuite du rôle que joue le cygne dans son mythe, du moins sur les monuments figurés, ce rôle dans la littérature ne subsistant plus que dans la légende de son doublet Némésis. Toute cette étude est complétée par d'excel-

1) Voyez sur ce problème des origines d'Aphrodite quelques très judicieuses pages de M. Tiele dans cette *Revue*, t. II, 146-154.

Digitized by Google

lentes observations sur les Gandharvas et les Apsaras, ainsi que sur leurs équivalents grecs, les Centaures, les Néréides, etc. M. v. Sch., de même que M. Meyer, explique les premiers comme des génies mâles des vents, les secondes comme des génies femelles des eaux.

Le court chapitre sur Eros me satisfait moins. Le sujet n'est qu'effleuré. A propos de la légende de Psyché, M. v. Sch. voudrait faire d'Eros et de Lohengrin des Ondines transformées en génies mâles. Je ne puis le croire; à en juger par la comparaison avec les couples Zeus-Semelé, Purûravas-Urvaçî, etc., Eros et Lohengrin ne peuvent représenter qu'une ancienne personnalité masculine. Quant à la valeur naturiste de cette personnalité, on peut admettre la théorie de M. E.-H. Meyer (cf. ce même tome de la *Revue*, p. 27), suivant laquelle le mari, dans ces histoires, représenterait le génie du ciel, que sa femme, l'ondine, ou bien ne peut voir (quand il éclaire : cas de Zeus, Purûravas, Eros ??), ou bien ne peut entendre (quand il tonne : cas de Pélée, Çantanu ??). Cela s'appliquerait très bien à Lohengrin. Le chevalier conduit par un cygne est un parallèle de Zeus se métamorphosant en cygne pour séduire Némésis.

La fin du volume, consacrée à Hèphaistos, contient, à côté de choses excellentes, une idée générale que je crois complètement inexacte : c'est que ce dieu se rattacherait à la famille des Gandharvas, c'est-à-dire serait un génie du Vent. Les raisons alléguées sont insuffisantes. Aphrodite, nous dit l'auteur, étant une ondine, Hèphaistos doit être un génie du vent; car l'époux de l'ondine est toujours un de ces génies (p. 80). La majeure du syllogisme est loin d'être prouvée. Une ondine peut avoir pour époux un génie du ciel ou du feu aussi bien qu'un génie du vent. Hèphaistos est reconnu comme un génie du feu et il faudrait pour le dépouiller de ce caractère une raison plus solide que le fait de son union avec Aphrodite. La seconde raison invoquée repose sur une étymologie. Hèphaistos correspondrait, suivant M. v. Sch., à une forme sanscrite hypothétique *yâbhayi*stha, à laquelle il donne en latin le sens de *fututionis valde cupidus*. Comme philologie, cela est parfait; l'explication est vraisemblable, pas plus toutefois. Partant ensuite du sens qu'il vient de donner au nom du dieu, l'auteur, assisté de M. Loeschcke, entreprend de prouver par les monuments figurés qu'Hèphaistos était souvent conçu comme une divinité d'une nature libidineuse, une sorte d'équivalent de Dionysos. Tout cela est très bien; seulement, cela ne prouve pas qu'Hèphaistos soit un génie du vent. Sa nature ignée, pour moi bien établie, est loin d'être un obstacle à ce qu'il soit un dieu lubrique et en porte même la trace dans son nom propre. Ce côté de son caractère me paraît d'ailleurs assez exagéré par MM. Loeschcke et von Schröder.

Je termine par quelques notes complémentaires :

P. 75, n. 2. Au lieu de rapprocher Σιληνός, Σειληνός du sanscrit *saras* « lac », il me paraît préférable d'y voir un parent du verbe *svarati* « sonare ». Curtius a déjà rattaché à la racine qui a donné ce verbe les mots σῦριγξ « flûte » et Σειρῆνες « les Sirènes ». Il faut faire de même pour Σειληνός. Il y a le même

Digitized by Google

rapport entre les thèmes Σειρην et Σειληνο qu'entre le grec χήν (pour *χενς) et le sanscrit *hamsa*. C'est le même mot que l'on rencontre à la fois dans la déclinaison consonnantique et dans la déclinaison vocalique. Le λ de la seconde forme correspond au ρ de la première, de même que dans σέλας et σελήνη à côté de Σείριος (Gustav Meyer, *Griech. Gram* ³. § 160 et 222). L'η des deux formes représentant le groupe primitif εσ, Σειληνός suppose une forme proethnique **Sveires-nos*, (cf. φαηνός pour *φαεσνός et d'autres exemples dans G. Meyer, *ibid.* § 64). Inutile de faire remarquer combien le sens de « musicien » ou plutôt même de « joueur de flûte », que donne cette étymologie s'accorde avec le mythe.

P. 82. L'histoire de la tentative de viol commise par Hèphaistos sur Athènè et qui aboutit à la naissance d'Erichthonios (voyez principalement Apollodore, 3, 14, 6), doit être rapprochée du mythe hindou de la naissance extraordinaire de l'ancêtre (Vasistha-) Agastya (cf. ce même tome de la *Revue*, p. 39-40). Le pot où se développe Agastya est l'équivalent du coffre (κιβωτός Paus., 1, 18, 2 ; κίστη « panier » dans Apollodore), où Athènè met le jeune Erichthonios pour le rendre immortel.

P. 92. Les neuf années que Hèphaistos passe caché au fond de l'Océan font penser à la période de neuf jours pendant laquelle les feux étaient éteints chaque année à Lemnos (Decharme, *Myth* ¹. 167). Le chiffre *neuf* me paraît ici la trace certaine d'une influence réciproque de l'usage de l'extinction annuelle du feu et du mythe du feu caché dans les eaux. Le désir de donner de l'étoffe à l'histoire de l'exil expliquerait pourquoi l'on y trouve plutôt des années que des jours.

P. 113. Au parallèle entre Hèphaistos et Tvas*t*ar, on pourrait ajouter les traits suivants : 1. De même qu'Hèphaistos dans *Il.*, 1, 597-600, Tvas*t*ar remplit les fonctions d'échanson divin dans *R. V.* 10, 53, 9 (*bibrat pâtrâ devapânâni çamtamâ* « Il porte les coupes bienfaisantes où boivent les dieux » Bergaigne *Rel. Véd.*, 3, 48). — 2. Hèphaistos façonne sur l'ordre de Zeus une femme divine, Pandore, qui est donnée au Titan Epiméthée. Pour délivrer le monde des deux Asuras, Sunda et Upasunda, Brahma fait façonner par Viçvakarman, équivalent épique de Tvaṣṭar, une femme divine, Tilottamâ, qui leur est envoyée. Les deux frères se donnent réciproquement la mort en se disputant sa possession. (Mahâbhârata, 1, 7687 et sq.) La concordance ne se borne peut-être pas seulement ici à la création d'une femme. Les deux Asuras hindous rappellent les deux Titans grecs. Il faut bien remarquer que dans l'esprit du récit de Pandore (Hésiode, *Trav.*, v. 54 et sq.), c'est pour se venger de Prométhée que Zeus fait fabriquer une femme pour Epiméthée ; c'est un bon tour qu'il joue aux deux Titans et il est bien vraisemblable de croire que Pandore, avant d'être fatale à l'humanité, était simplement une source de maux pour ceux-ci.

E. Monseur.

Digitized by Google

SOLTAU. — **Die Mythen-und Sagen-kreise im homerischen Schiffer-Epos genannt Odyssee** *desgleichen der Ilias wie auch der Argonauten-Sage.* — Berlin, Stargardt, 1887. — 1 vol. in-8 de xx et 136 pages.

L'auteur de ce livre est si honnêtement sincère qu'il serait presque cruel de ne pas le juger sérieusement. Voici une de ses principales illusions (p. 25). L'*Odyssée* qu'il reconnaît être postérieure à l'*Iliade* dans sa rédaction actuelle, lui paraît cependant reposer sur des traditions beaucoup plus anciennes qu'il divise en deux groupes. Les premières sont des souvenirs de voyages faits dans l'Océan indien et au Pôle sud de l'an 7000 à l'an 3000 avant Jésus-Christ ; les secondes vont de cette dernière date jusqu'à l'an 1500 et ont pour théâtre la Méditerranée et l'Atlantique jusqu'aux Canaries. Alkinoos, par exemple, habitait Téréuiffe (p. 5). Cela s'enchevêtre d'une philologie contre laquelle il y aurait mauvaise grâce à se fâcher. M. Soltau rappelle l'archéologue de la *Grammaire* de Labiche. Il ne fait pas un pas sans s'écrier : « ça sent le Scythe, ici ». Le scythe est la langue primitive, l'*ursprache* des Grecs : il était parlé par les Phéniciens et les Carthaginois, et c'est encore aujourd'hui l'idiome de l'Irlande et du pays de Galles (p. 45). De là des rapprochements fort gais entre mots grecs et mots scytho-irlandais. Un exemple entre soixante-six. (L'*Odyssée* contient soixante-deux noms scythes ; l'*Iliade*, plus jeune, n'en a que quatre.) L'épithète d'Hermès, ἀργειφόντης, dérive des mots *earc* « soleil » et *fonnadh* « char » et a, par conséquent, le sens de « char du soleil » ; quant au nom même du dieu, c'est l'égyptien *Harma(ch)is* (p. 70-71). J'ajouterai pour finir que l'auteur a découvert beaucoup de dates. Voici la plus précieuse (p. 3). L'assemblée des dieux, dont le compte-rendu se trouve au début de l'*Odyssée*, aurait eu lieu le 21 janvier 1175 avant Jésus-Christ, soit 3062 ans avant le livre de M. Soltau. Espérons qu'un prochain mémoire nous apprendra à quelle heure Zeus a agité la sonnette présidentielle pour ouvrir la séance.

E. MONSEUR.

BARONE (Dr GIUSEPPE), **Vita, precursori ed opere del P. Paolino da S. Bartolommeo (Filippo Werdin).** *Contributo alla storia degli studi orientali in Europa.* — Napoli, Cav. Antonio Morano, 1888, 247 pages in-12.

L'illustre Silvestre de Sacy, en parlant « des savants ouvrages du P. Paulin de Saint-Barthélemy », s'exprimait ainsi en 1808[1] : « Ce missionnaire ne s'est pas borné à indiquer les rapprochements très curieux qui existent entre la langue samskrite et quelques autres langues orientales et européennes; ses

1) Silvestre de Sacy, dans Dacier, *Rapport historique sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis* 1789, *et sur leur état actuel* (Paris, imprimerie impériale, 1810), p. 161. Ce passage n'a pas été connu de M. G. B.

Digitized by Google

recherches sur le système théologique et sur les dieux de l'Inde, ses travaux sur les manuscrits indiens de la bibliothèque de la Propagande, ne méritent pas moins d'estime, et pourraient fournir un article intéressant. »

Retenez ce jugement. Un article intéressant, voilà ce que méritait la mémoire de l'autrichien Jean-Philippe Werdin ou Wesdin, qui naquit le 25 avril 1748 à Hoff sur la Leitha, et qui, en prononçant ses vœux pour entrer dans l'ordre des Carmes déchaussés, se fit appeler Paulinus a Sancto Bartholomæo. C'est à tort que M. Benfey, qui lui a assigné sa place dans l'histoire de la linguistique, le considère comme un jésuite [1]. Mais, pour le reste, quelle sagesse dans le jugement que porte l'auteur des trois grammaires sanscrites sur celui qui a ouvert la voie, en 1790 d'abord, par sa *Sidharubam seu Grammatica Samscrdamica*, puis en 1804 par sa *Vyacarana seu locupletissima Samscrdamicæ linguæ institutio* ! En dehors de ces deux manuels, le moine Paulin a composé de nombreux ouvrages, dont M. Barone a donné une table, où il a fait connaître non seulement les œuvres publiées, mais encore les manuscrits contenant des ouvrages inédits. Cette bibliographie très complète fait honneur à l'érudition et à la méthode de l'auteur [2].

A la date de 1802, je remarque la plaquette *De latini sermonis origine et cum orientalibus linguis connexione*, publiée à Rome en 1802. C'est dans cet opuscule qu'ébloui par sa découverte des rapports entre le sanscrit et les langues européennes, le Père Paulin a outré sa pensée jusqu'à prétendre : *Indos veteres diceres latine locutos fuisse, Latinos indice* [3]. La critique moderne, en ramenant cette affirmation téméraire dans les limites de la réalité, ne saurait oublier qu'en la prononçant, un novateur hardi fondait la grammaire comparée des langues indo-européennes.

M. Barone me paraît, comme son héros, avoir péché par excès de zèle. Si l'on consacre un volume entier au père Paulin, qu'écrira-t-on sur des orientalistes tels que Silvestre de Sacy, Eugène Burnouf, Champollion, Lepsius, Bopp et autres maîtres ? L'artiste a placé, ce semble, une bien petite statue sur un bien grand piédestal.

HARTWIG DERENBOURG.

N. TSAKNI. — **La Russie sectaire.** *(Sectes religieuses).* — Paris, Plon-Nourrit, 1888. 1 vol. petit in-8 de 279 pages.

L'attention de la société occidentale se porte aujourd'hui avec persistance vers la Russie et les choses russes. Il y a, dans cet engouement, une part de curiosité éveillée par l'attrait qu'un monde relativement peu connu exerce sur des hommes

1) Benfey (Th.), *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland* (München, 1869). p. 352.
2) Voir le capitolo II, intitulé *Bibliografia*, p. 28-40.
3) Je cite d'après Benfey, *op laud.*, p. 353.

Digitized by Google

blasés de tout ce qu'ils connaissent. Il y a aussi une part d'émotion, de cette émotion particulière qu'éprouve l'être compliqué et positif, formé par la civilisation moderne, lorsqu'il se trouve en présence d'une société encore primesautière où l'idéalisme inhérent à la nature humaine se débat contre les rudes et grossières exigences de la vie pratique. Nulle part cette lutte entre les aspirations supérieures de l'âme russe et les conditions de son état social actuel ne se manifeste plus complètement que sur le terrain religieux. La Russie nous offre le spectacle, tout particulier à cette heure, d'une nation pour qui la réforme sociale et la réforme religieuse se confondent. Comme jadis dans la société romaine ou dans le monde chrétien du moyen âge, le malheur du peuple opprimé par l'aristocratie du pouvoir ou de la fortune s'y exhale en rêves multiples d'un nouveau royaume de Dieu sur la terre. Son mysticisme est socialiste et son socialisme est mystique ; voilà son originalité et peut-être aussi sa force pour l'avenir, puisqu'aussi bien, les seules réformes sociales vraiment efficaces ont été jusqu'à présent les réformes religieuses.

L'étude des sectes et de la vie religieuse en Russie n'offre pas seulement un intérêt d'actualité. Elle est éminemment instructive pour l'historien, en lui permettant de saisir sur le vif la psychologie des populations primitives et simples qui ont donné naissance à la plupart des religions, et de se remettre ainsi dans l'état d'esprit nécessaire pour comprendre la formation et la propagande des croyances ou des pratiques religieuses dans les milieux peu civilisés. Le petit livre de M. Tsakni, cependant, n'a pas de prétentions aussi vastes. Il est fait à l'usage des gens du monde, écrit d'un style simple, clair, sans détails inutiles au commun des lecteurs, par un homme qui éprouve une visible sympathie pour la plupart des sectaires et qui réprouve les mesures de violences prises à leur égard par le gouvernement. Quoiqu'il déflore le sujet, il ne rendra pas inutile l'ouvrage beaucoup plus détaillé que prépare M. Anatole Leroy-Beaulieu et dont plusieurs fragments ont paru dans la *Revue des Deux-Mondes* (15 avril, 15 octobre 1887, 1er mai 1888).

Le point de départ de l'évolution sectaire en Russie fut la résistance aux réformes liturgiques du patriarche Nikon, au XVIIe siècle. Le patriarche rétablissait dans leur pureté authentique des formules ou des rites qui s'étaient altérés à cause de l'ignorance du clergé et des copistes. Mais pour l'immense majorité de ses contemporains, ce restaurateur des antiques usages n'était qu'un novateur, puisqu'à leurs yeux les véritables usages antiques étaient ceux de leurs pères et de leurs grands-pères, sans qu'ils songeassent à remonter plus haut. « Pour ce peuple demeuré à demi païen sous l'enveloppe chrétienne, dit fort bien M. Leroy-Beaulieu, les invocations religieuses étaient comme des formules magiques dont la moindre altération eût détruit la vertu. Il semble que pour lui le prêtre fût resté une sorte de chaman, les cérémonies sacrées des enchantements, et toute la religion une divine sorcellerie. » De plus, à l'attachement aux formules traditionnelles, très naturel chez les héritiers des

Digitized by Google

Byzantins, se joignait, chez les vieux croyants ou starovéry, l'aversion instinctive pour les mesures civilisatrices émanant du pouvoir central.

Dans les très nombreuses variétés sectaires qui se sont greffées sur le schisme primitif du Raskol, le formalisme traditionnel ne s'est pas toujours maintenu, mais l'opposition au pouvoir centralisateur du gouvernement et à l'économie sociale de la civilisation européenne a subsisté. Depuis les Raskolnites les plus conservateurs jusqu'aux Chalapoutes communistes et rationalistes, depuis les Begouny ou fuyards, les Skoptsy ou mutilateurs, et les autres sectes ascétiques et antinomiennes jusqu'aux Négateurs anarchistes, aux Stundistes animés d'un piétisme socialiste et aux Soutaeivtsy professant l'universalisme humanitaire, tous sont d'accord sur ce point : le monde actuel est mauvais, les conditions sociales de la civilisation présente sont injustes et condamnées à disparaître; le gouvernement qui les patronne et l'Église qui les sanctionne accomplissent une œuvre néfaste contre laquelle l'homme de bien doit réagir. Pour les uns, la dépravation de la société actuelle doit être attribuée à l'Antechrist et, en attendant la catastrophe universelle qui mettra un terme à son règne, il faut fuir la société, vivre dans l'ascétisme, épuiser la chair. Pour les autres, le malheur des temps est dû à des causes purement humaines, à l'ignorance, à la mauvaise organisation politique, à l'égoïsme des puissants et, comme Rousseau, ils pensent qu'en faisant appel à l'homme naturel, à la bonté et à la fraternité inhérentes au cœur humain, en soustrayant les hommes aux conditions factices de la société actuelle, ils parviendront à réaliser sur la terre un état de bonheur, de paix et de justice. « Tandis que l'ouvrier des pays occidentaux, dit l'auteur, se groupe et s'organise autour du socialisme militant pour lutter contre la bourgeoisie, le capitaliste et l'organisation sociale actuelle, l'ouvrier et le paysan russes préfèrent la protestation, pour ainsi dire passive, et, au lieu de s'organiser en groupes militants et révolutionnaires, ils tendent à fuir le gouvernement actuel et les lois sociales; ayant fondé leur idéal sur les lois de la morale chrétienne, le droit naturel de l'homme, ils forment des groupes religioso-socialistes qui ne luttent pas contre la société actuelle, n'appellent pas à la révolution, mais qui prêchent le perfectionnement moral de l'homme et ne demandent qu'une chose, — qu'on les laisse vivre à leur guise » (p. 233-234).

On retrouve, d'ailleurs, dans les sectes russes, les mêmes phénomènes en apparence contradictoires, que l'histoire religieuse a déjà si souvent enregistrés chez d'autres peuples et dans les cultes les plus divers : l'ascétisme le plus rigide combiné avec les plus étranges débordements de la sensualité, l'hérésie commençant par le formalisme le plus étroit et le plus conservateur et puisant dans l'habitude de l'opposition à l'Église établie les principes du spiritualisme révolutionnaire, le schisme commençant par condamner la raison au nom de la révélation traditionnelle et finissant par condamner l'autorité traditionnelle au nom de la raison; les ennemis de l'ordre social constitué devenant plus riches, plus moraux et plus instruits que leurs compatriotes soumis aux lois civiles et

Digitized by Google

ecclésiastiques ; mille autres paradoxes enfin qui bouleversent la sagesse de M. Prudhomme et qui prouvent seulement combien la nature humaine est complexe. A tous égards, l'ouvrage de M. Tsakni suggère toutes sortes de réflexions intéressantes. JEAN RÉVILLE.

JULIEN VINSON. — **Les religions actuelles, leurs doctrines, leur évolution, leur histoire** (tome V de la *Bibliothèque anthropologique*). — Paris, A Delahaye et E. Lecrosnier, 1888 ; 1 vol. gr. in-8 de XXXIV et 624 pages (avec index).

M. Vinson raconte dans sa préface que pendant sa jeunesse, alors qu'il suivait les cours des pères missionnaires au collège colonial de Pondichéry, il s'amusait avec ses camarades à prodiguer les coups de pied aux idoles sculptées sur deux grandes colonnes monolithes que l'on avait déposées provisoirement sous les arbres, le long de la place. Depuis cette époque il a appris à connaître la sagesse des vieux Hindous, la sottise des maîtres de sa jeunesse et beaucoup d'autres choses encore dont le présent livre témoigne ; mais il nous semble avoir conservé le même goût pour les coups de pied à l'adresse des dieux. La seule différence, c'est qu'au lieu de se tourner vers les idoles des sculptures hindoues, il s'est retourné vers les dieux des pères missionnaires. Aujourd'hui comme autrefois, d'ailleurs, il agit avec la plus complète bonne foi, en vertu d'une conviction très arrêtée, et je dirais volontiers avec la même naïveté.

M. Vinson, en effet, n'a aucune idée de ce que c'est que le sentiment religieux ; il est animé d'une vive aversion contre les doctrines et les principes de l'Église ; et c'est à travers des lunettes intellectualistes et anticléricales qu'il voit toute l'histoire religieuse de l'humanité. « Toute religion, dit-il, c'est-à-dire toute conception d'un état ou d'un principe absolu et immuable, est incontestablement mauvaise », parce qu'elle est un obstacle au développement continu de l'humanité (p. XXXI). « La religion, lisons nous encore p. XXXII, a pour objectifs la détermination des rapports de l'homme avec Dieu (c'est-à-dire avec quelque chose d'extérieur à l'humanité) et l'établissement des règles de la morale (c'est-à-dire des relations qui devront exister entre l'homme et ses semblables et sa propre conduite vis à vis de lui-même) sur une base étrangère à l'intérêt actuel et immédiat de la société ; elle ne peut, par conséquent, être considérée comme étant d'intérêt public, mais doit seulement être regardée comme d'ordre purement individuel ; et puisque les religions tendent à supprimer l'initiative personnelle, à empêcher la libre recherche et l'étude, à mettre des bornes à l'activité sociale, elles doivent être réputées mauvaises, et il convient de les surveiller comme on surveille ces établissements industriels, dangereux ou insalubres, qui peuvent produire des choses utiles, mais qui peuvent aussi causer d'effroyables catastrophes et d'irréparables calamités. »

Digitized by Google

Il ne s'agit pas, cela va sans dire, de faire ici un procès de tendance à M. Vinson. Du moment que ce sont là ses convictions, il est parfaitement légitime qu'il les exprime. Mais il suffit, à notre avis, de lire ces affirmations absolues, avec leurs contradictions et leur inexactitude historique, pour se convaincre que de pareilles prémisses ne sont pas de nature à garantir le caractère objectif et positif d'un traité d'histoire. Pour écrire l'histoire d'une religion quelconque il faut avoir un sentiment religieux quelconque, sous peine de mal comprendre l'objet de son étude, absolument comme il faut avoir le sens musical pour pouvoir apprécier les œuvres des principaux compositeurs. Et pour juger en historien les événements du passé, il faut à tout prix se garder de les voir à travers le prisme de nos passions politiques ou ecclésiastiques modernes.

Ces principes paraîtront peut-être plus difficiles à observer dans une histoire des religions *actuelles*. Mais le titre de l'ouvrage ne doit pas nous induire en erreur. En retraçant l'histoire des religions actuelles depuis leurs origines, l'auteur nous offre presque une histoire générale des religions. Il n'y manque guère que les religions de l'antiquité classique, de l'ancienne Égypte et de l'Amérique avant la conquête. C'est ainsi que le chapitre sur les Pârsis contient une étude complète du mazdéisme et une description du manichéisme, et l'histoire du judaïsme nous vaut un exposé sommaire des religions assyro-chaldéenne et phénicienne. Par contre, il manque des renseignements sur certaines religions modernes, par exemple sur les Coptes, les Abyssins, le bâbisme en Perse.

Un ouvrage aussi général que celui de M. Vinson suppose une quantité énorme de lectures et de connaissances acquises. Il faut rendre à l'auteur le témoignage qu'il a accumulé dans ces 650 pages un nombre considérable de renseignements et condensé, dans un livre accessible à tout lecteur cultivé, le fruit d'une préparation très laborieuse. Mais son travail n'échappe pas aux défauts inhérents à ce genre d'ouvrages, surtout lorsqu'ils traitent de matières encore insuffisamment étudiées. Laissons de côté des négligences de style assez fréquentes, par exemple l'emploi du mot « dont » avec un autre régime indirect (« s'attacher à un guru dont on doit auparavant s'être assuré de la science et du mérite », p. 124 ; cfr. p. 189, l. 16 et 17 ; voir aussi p. 113 avant-dernière ligne). Laissons encore certaines erreurs qui ne sont peut-être que des fautes d'impression ou de distraction, par exemple : page 298, la parabole du samaritain est dans l'évangile de Luc et non dans l'évangile de Jean ; p. 394, les Eucratites, lisez : les Encratites ; page 396, Numenus, lisez Numenius ; pages 472-3, deux fois ἐλθάτω au lieu de ἐλθέτω ; page 426, Eckmiadzin, lisez Edschmiadzin. Ce qui est plus important, ce sont les fautes dans la disposition des matières, les contradictions, les omissions et les erreurs. Nous ne pouvons naturellement que relever quelques-unes de celles qui nous ont frappé à la lecture : page 11, l'auteur conteste que le fétichisme soit une religion et, page 18, il décrit longuement le culte du serpent fétiche dans la religion de Juida ; page 29, les Djuangs n'ont

Digitized by Google

aucun dieu, mais ils offrent des volailles au soleil et à la terre : page 47, le processus du naturisme au fétichisme et à l'animisme est contraire aux faits et à la logique ; le fétichisme proprement dit ne vient et ne peut venir qu'après l'animisme ; la part très grande faite au brahmanisme classique risque de faire oublier au lecteur que la religion indienne populaire de nos jours est quelque chose de notablement différent, comme l'observe l'auteur en passant, page 80 ; page 151, il est faux de dire que le roi Piyadasi couvre tout l'empire d'inscriptions, puisque le nombre des inscriptions dans l'Inde est malheureusement trop restreint ; la sympathie professée par l'auteur pour les doctrines de Confucius, de Lao-Tseu et de Bouddha (p. 212), c'est-à-dire pour les fondateurs de religions essentiellement rituelles ou monastiques, est pour le moins étrange chez un écrivain aussi hostile aux rites et aux moines ; page 213, l'animisme est déclaré essentiellement matérialiste. La description des religions chinoises est confuse ; l'auteur parle d'abord du bouddhisme chinois, puis du spiritisme et du confucéisme ; la prédominance du culte des ancêtres ne ressort pas suffisamment ; le Feng-tchui est considéré comme une sorte de résidu populaire des autres religions (p. 216), alors qu'il faut bien plutôt y voir la persistance de l'animisme primitif ; pages 259-260, le dualisme cathare est rattaché au manichéisme et non au dualisme des croyances slaves ; page 293, Astarté est qualifiée d'épouse d'Ichtar ; page 294, la description vraiment trop sommaire des prophètes ne s'applique qu'à l'élément inférieur du prophétisme et ne contient pas un mot pour signaler la haute valeur morale des prophètes réformateurs ; page 297, la qualification de « réformateurs » à l'adresse des Saducéens est inexacte, puisque les Saducéens prétendaient justement être les conservateurs par excellence, ennemis des innovations pharisiennes ; page 300, le dualisme de la philosophie philonienne est très contestable ; page 371, la description de Jésus est une caricature ; page 375, le surnom de Jacques « Obliam » ne signifie pas « le juste », mais probablement « le rempart du peuple » ; dans la description du culte des premières communautés chrétiennes (p. 381), il n'est pas fait mention de la lecture de l'Ancien Testament, quoique ce fût l'un des éléments essentiels du culte ; page 397, la dernière école néoplatonicienne fermée par Justinien en 529, était à Athènes et non à Alexandrie, etc., etc. Dans l'histoire du christianisme nous aurions trop d'observations de détail à présenter pour songer à les énumérer ici.

Mais ces inexactitudes ou ces fausses appréciations de détail ne doivent pas nous surpendre. Il est bien peu d'ouvrages d'ensemble où l'on ne pourrait pas en relever de semblables. Ce que nous avons plus de peine à excuser, c'est l'assurance imperturbable avec laquelle l'auteur affirme une foule de choses qui ne sont rien moins que certaines. Il semblerait, à le lire, qu'il n'y a pas plus d'incertitudes sur les questions historiques les plus controversées qu'il n'y en a pour lui dans la solution des problèmes philosophiques. Voici par exemple ce qu'il dit, page 291, sur la composition de la partie historique de la Bible :

Digitized by Google

« La partie historique se divise en deux, la première qui date d'environ cinq cents ans avant Jésus-Christ va de la Genèse à la fin des Rois ; la seconde (Chroniques, Esdras, Néhémie) date de 330 environ. » A la page 370, il n'y a aucun doute que Jésus n'ait été arrêté le jeudi 13 nisan. Voici un spécimen de la critique biblique relative au N. T. : « Les épîtres de Jacques et de Pierre datent du milieu du IIe siècle ; celle de Jude tout au plus de la fin du Ier ; celles de Jean ont la même origine que son évangile et l'Apocalypse : ces derniers documents sont le produit d'une école mystique orientale affiliée au gnosticisme, qui date du IIe siècle avant Jésus-Christ et à laquelle on rapporte les livres bibliques de Daniel, de Hénoch, d'Esdras, etc » (p. 406).

Qu'ils sont donc heureux les gens qui savent si bien toutes ces choses ! Quand on a, comme l'auteur de ces lignes, consacré une partie de son temps, pendant toute une année, à étudier l'organisation des premières communautés chrétiennes, on éprouve un véritable bonheur à apprendre que « les réunions (des chrétiens) étaient présidées par un *ancien* élu par les fidèles ou désignés par Paul lui-même, qu'on appelait le *surveillant*, en grec *episcopos*. Il y avait des diacres et des diaconesses pour le service temporel, ainsi que des catéchistes pour l'enseignement des recrues et pour la propagande parmi les infidèles » (p. 380).

Tout cela est peut-être vrai ; mais ce sont des hypothèses. Le livre de M. Vinson en fourmille ; mais le lecteur qui n'a pas étudié les questions par lui-même ne s'en douterait pas. Voilà, à notre avis, le grand inconvénient et même le danger d'un ouvrage qui témoigne d'ailleurs, comme nous l'avons déjà dit, d'une érudition très étendue et d'une curiosité très éveillée.

JEAN RÉVILLE.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE.

Le Musée des Religions. — Mercredi 20 juin, à quatre heures de l'après-midi, M. Lockroy, ministre de l'instruction publique et des beaux-arts, a pris officiellement possession du Musée Guimet, ou Musée des Religions. Le ministre était accompagné de son chef de cabinet, M. Dupuy, de M. Larroumet, directeur des beaux-arts, et d'une délégation du Conseil municipal, ayant à sa tête M. Darlot. Il a été reçu par M. Guimet, directeur, et M. de Milloué, conservateur du Musée, entourés de tous les fonctionnaires et employés. Un certain nombre de notabilités scientifiques assistaient à cette cérémonie, entre autres : M. Gréard, vice-recteur de l'Académie ; Schefer, directeur de l'École des Langues orientales ; Perrot, directeur de l'École normale supérieure ; Bertrand, directeur du Musée de Saint-Germain ; Hamy, conservateur du Musée du Trocadéro, et différents professeurs de l'enseignement supérieur. Le ministre et les invités ont parcouru les différentes salles sous la conduite de M. Guimet qui donnait lui-même des explications succinctes sur les objets les plus curieux exposés dans les vitrines.

Nous avons déjà plusieurs fois parlé du Musée des Religions de la place d'Iéna. Construit par M. Terrier, architecte du gouvernement, sur le modèle du musée que M. Chatron avait élevé à Lyon pour M. Guimet, il n'est encore qu'à moitié achevé. La seconde moitié, en arrière des bâtiments déjà terminés, commence à sortir de terre et ne tardera pas à être couverte. Le placement des objets qui constituent les collections réunies par M. Guimet n'est pas non plus terminé. Les galeries consacrées aux religions grecque et romaine, par exemple, ne sont pas encore garnies. Aussi l'inauguration officielle, qui précédera l'ouverture du Musée au public, n'aura-t-elle pas lieu avant le mois d'octobre ou de novembre. Mais, dès à présent, le ministre et ses invités ont pu constater, en visitant les galeries de l'Inde, de la Chine, du Japon et de l'Égypte, avec quel goût et, l'on peut même ajouter, avec quel luxe sont disposées les pièces qui constituent les collections.

M. Lockroy a témoigné sa satisfaction en remettant les palmes d'officier d'instruction publique à MM. de Milloué, Jean-Baptiste Guimet (le peintre auquel on doit la charmante décoration des salles), à M. Tomii, professeur de

Digitized by Google

droit à l'École de Tokio, et à M. Ymaïzoumi, attaché au ministère de l'instruction publique au Japon, qui, tous deux, ont aidé M. Guimet dans ses recherches et ses travaux.

Congrès des Sociétés savantes. — Le Congrès des Sociétés savantes, qui s'est réuni cette année à la Pentecôte et non, comme d'habitude, pendant les vacances de Pâques, a provoqué la lecture d'un certain nombre de mémoires relatifs aux antiquités religieuses. Nous en donnons une courte indication, d'après les comptes rendus publiés par M. Delaunay dans le journal *Le Temps*. Dans la section d'archéologie, M. *Voulot* a décrit l'exploration de sépultures préhistoriques à Martigny-lès-Gerbonvaux (Vosges) et à Rougemont. Il mentionne un couronnement de cippe trouvé à Escles avec l'inscription : *Marti Samogeni Fil*, ainsi qu'un lion et une petite statue de Mercure. — M. *Guignard* constate que les tombes mérovingiennes du Blésois ont toujours donné des silex et souvent des haches de pierre brisées. Il demande si nous n'avons pas dans ces débris le témoignage d'un rite religieux funéraire. — M. *Morel* répond affirmativement à la question ; à l'appui de son opinion, il rappelle que nos paysans, en certaines contrées, attachent des idées superstitieuses aux silex, qu'ils appellent des *pierres de tonnerre*, et aux cailloux roulés, qu'ils nomment des *œufs de serpent*. — M. *de Goy* décrit plusiers stèles funéraires gallo-romaines, portant des inscriptions et des bas-reliefs, dont l'un représente un enfant accompagné d'un chien, trouvées dans un cimetière de Bourges.

Dans la section d'histoire et de philologie, M. l'abbé *Arbellot* communique un travail sur les anciens jeux et divertissements, notamment ceux de la *Quintaine* et des feux de Saint-Jean, ayant un caractère de périodicité. M. Geffroy est d'avis que ces feux sont une tradition de l'époque païenne, où les fêtes du feu étaient célébrées au moment du solstice d'été. — M. *Veuclin*, répondant à la question du programme relative aux transformations et à l'abolition du servage, donne des détails sur l'origine présumée d'une coutume religieuse, en vigueur depuis le XI^e^ siècle dans la paroisse de Serquigny (Eure). Elle se rapporte probablement à l'abolition du servage par Judith de Bretagne, duchesse de Normandie. Chaque année, un *obit* est célébré pour le repos de l'âme de cette princesse. M. *Delisle* fait observer qu'il y a un grand intervalle entre la donation de Judith de Bretagne ou sa mort et la mention de l'*obit*, qui est du XVI^e^ siècle. Ce qui est surtout intéressant, c'est la persistance du souvenir, rappelé encore aujourd'hui au prône de la messe paroissiale. — M. *Boucher de Molandon* donne des détails circonstanciés et précis sur les anciens pèlerinages en faveur dans l'Orléanais, notamment sur *le puits de Saint-Sigismond*, dans lequel Chlodomir, roi d'Orléans, fit jeter Sigismond, roi de Bourgogne, sa femme et ses fils, qu'il avait faits prisonniers. Une chapelle fut fondée près de ce puits. Elle devint une église en grand honneur et qui, encore aujourd'hui, attire un grand nombre de pèlerins.

M. *Vignat* expose les résultats de ses recherches sur les noms de baptême

Digitized by Google

en usage dans l'Orléanais, du XIIe au XIVe siècle ; il constate la popularité du nom de *Jean* pendant cette période et s'étonne de l'exclusion de celui de Paul. Les noms de *Lié*, d'*Euverte* et d'*Aignan*, si fréquents au XVIe siècle, ne se rencontrent pas encore dans les temps antérieurs. — M. *Saint-Roman* étudie la même question en ce qui concerne le Haut-Dauphiné. — M. *Paul Meyer* exprime le vœu que, dans les travaux de cette nature, on emploie simplement l'expression de *nom*, sans y ajouter *de baptême*, attendu qu'au moyen âge le nom de baptême était ce qu'on appelait le *nom*. Le nom de famille était alors le surnom (*cognomen*) ; il ne faut pas perdre de vue ces deux acceptions pour ne pas commettre d'erreur.

M. *Veuclin* lit une étude sur des corporations d'assistance mutuelle, vulgairement appelées des *Charités*, instituées en Normandie, à Caen et à Rouen. Ces corporations, très bien organisées, avaient leurs biens, leurs administrateurs (prévôts et échevins) et leurs statuts. L'assistance que les frères se prêtaient entre eux ne se bornait pas aux funérailles et aux accidents survenus dans le cours de la vie, tels que : infirmités, maladies, incendies, dénuement, etc., elle s'étendait aussi au règlement à l'amiable, par l'intermédiaire des susdits prévôts et échevins, des différends qui pouvaient naître entre les membres de l'association.

M. *Depoin* expose l'origine et montre l'importance de six foires existant avant la Révolution dans le Vexin français et la partie du Parisis comprise aujourd'hui dans l'arrondissement de Pontoise. De ces foires, quatre sont antérieures au XIVe siècle, celle de Sainte-Croix, à Saint-Ouen-l'Aumône ; de Saint-Christophe, à Cergy ; de Saint-Martin et de Septembre, à Pontoise. Ces deux dernières sont dues à des pèlerinages, dont l'un remonte à 1153, l'autre au règne de Philippe-Auguste.

Publications récentes. — 1° *A. Sabatier. Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de saint Jean* (in-8 de 37 p. ; extrait de la « Revue de théologie et de philosophie »). Depuis le publication du travail de M. Vischer sur l'Apocalypse, l'étude critique de ce livre biblique a été reprise avec une nouvelle ardeur dans tous les pays civilisés. On remplirait au moins une page de cette Revue rien qu'à citer les titres des articles qui ont paru sur cette question depuis dix-huit mois. Les théologiens de langue française ne sont pas restés en arrière. Après M. Ménégoz et M. Bovon, est venu M. Schoen (cfr. t. XVI, p. 375), et voici M. Sabatier qui s'attaque, à son tour, au problème dans une substantielle brochure qui contient à la fois une critique de l'hypothèse de M. Vischer et un essai de solution différente. Pour le jeune théologien allemand, l'Apocalypse que nous lisons aujourd'hui n'est que l'édition chrétienne, augmentée d'une préface et d'une conclusion (ch. I à III, XXII, 6 à la fin) et ornée de notes intermittentes, d'une apocalypse primitive juive, qu'un disciple de Jésus a voulu approprier à l'édification des chrétiens de son temps. M. Sabatier, suivi par M. Schoen, reproche à cette hypothèse de méconnaître

Digitized by Google

l'unité de style, le caractère personnel de l'auteur chrétien, l'homogénéité de conception qui s'affirme à travers l'ensemble de l'Apocalypse. Au lieu d'être une apocalypse juive ornée d'additions chrétiennes, elle est bien plutôt, selon lui, une apocalypse d'un auteur chrétien où sont entrés, avec des modifications légères, des oracles juifs utilisés comme d'anciens matériaux dans un nouvel édifice (les chap. XI, XII, XVII et XVIII). Prenant au pied de la lettre la vision du ch. X, M. Sabatier voit dans le petit livre avalé par le voyant le signalement du document emprunté, dont l'utilisation commence justement au ch. XI, et cherche à en reconstituer le contenu. Ces oracles juifs sont homogènes et sortent tous de la même situation historique, l'effroyable catastrophe de l'an 70, tandis que le reste de l'Apocalypse, la partie proprement chrétienne, ne se comprend pas avant la fin du Ier siècle.

On retrouve dans cette étude la dialectique serrée qui distingue les travaux de M. S. Est-ce à dire que la question soit résolue ? L'unité des lettres du commencement et du corps des visions est insuffisamment établie, et surtout la contradiction entre le caratère juif des oracles — qu'ils soient empruntés ou non — et les tendances johanniques de la théologie du voyant n'est en aucune façon résolue par l'hypothèse de M. Sabatier pas plus que par celle de M. Vischer. Peut-être M. Weizsäcker approche-t-il plus de la vérité en admettant des révisions successives d'une apocalypse chrétienne primitive, selon le procédé usuel de tous les faiseurs d'apocalypses de cette époque. Pourquoi n'y aurait-il pas eu une apocalypse johannique judaïsante primitive qui aurait été remaniée à la fin du Ier siècle par l'école johannique d'Asie Mineure ?

2° *A Wabnitz. L'apôtre saint Paul et le judaïsme de son temps.* (Extrait de la *Revue théologique*, oct.-nov. 1887). Le discours prononcé par M. Wabnitz à la séance publique de rentrée de la Faculté de théologie de Montauban méritait d'être publié. Frappé de la tendance de certains historiens modernes à rechercher dans le monde grec tous les antécédents de l'œuvre accomplie par l'apôtre Paul et les principaux éléments de sa formation intellectuelle, l'honorable professeur a voulu établir tout ce que Paul doit à la culture palestinienne : son langage, sa connaissance de la loi, son exégèse, l'usage des données traditionnelles de l'école. Mais si l'apôtre des gentils est resté le disciple de Gamaliel sous le rapport de la culture, de la forme et de la méthode de son enseignement, il témoigne d'une puissante originalité dans l'élaboration de sa doctrine.

La nature académique de cette étude en explique les lacunes. La question n'est guère qu'effleurée. Elle est, peut-être aussi, mal posée. Au lieu de chercher les antécédents de la formation intellectuelle et morale de Paul, soit dans l'hellénisme, soit dans le rabbinisme juif, il vaudrait mieux les chercher dans la civilisation judéo-hellénique ou hellénistique, à laquelle l'apôtre appartient par sa naissance, ses procédés dialectiques, son langage et dans laquelle il a vécu pendant la plus grande partie de son existence. Enfin au lieu d'attribuer à l'enseignement de Jésus la transformation des idées rabbiniques de Paul, il serait

Digitized by Google

plus exact d'attribuer à la philosophie judéo-hellénique dont il était pénétré la transformation considérable qu'il fit subir à l'enseignement de Jésus.

3° *Ed. Rabaud. Michel Nicolas, professeur à la faculté de théologie de Montauban.* (Paris, Fischbacher ; in-8 de 48 p.) M. Rabaud a retracé dans cette brochure (extraite de la *Vie chrétienne*) la vie et les travaux du vaillant professeur qui fut l'un des premiers en France à faire prévaloir les principes de la critique dans l'étude des origines du christianisme, sans être pour cela le moins du monde animé d'un esprit hostile au christianisme. Les lecteurs de cette Revue ont été à même d'apprécier la solide érudition et la perspicacité de Michel Nicolas, en qui nous avons perdu un de nos collaborateurs les plus autorisés.

4° *A.-F. Lièvre. Les Fana ou vernements, dits piles romaines, du sud-ouest de la Gaule.* (Paris, Thorin ; 28 p.). M. Lièvre, bibliothécaire de la ville de Poitiers, consacre une charmante plaquette à l'étude de ces tours pleines qu'on trouve dans le sud-ouest de la France et que l'on désigne ordinairement sous le nom de « piles romaines ». Il montre, en s'appuyant sur des noms locaux conservés jusqu'à nos jours ou recueillis dans les documents du passé, que le nom de ces tours était, en latin, *fanum*. C'étaient des lieux consacrés aux divinités païennes ; cela ressort des textes d'Isidore de Séville, de Grégoire de Tours, etc. Mais on est embarrassé de leur trouver des précédents chez les Romains. M. Lièvre a trouvé dans les œuvres de Fortunat (l. I. ch. IX) leur nom gaulois *vernemet* = lieu très sacré, et grâce à cette indication, il constate l'existence de noms de lieux, composés de *nemet*, dans la plupart des régions où il y a eu des Gaulois. Comme les tours pleines qui se sont conservées jusqu'à nos jours appartiennent toutes à une période relativement peu ancienne, l'auteur se demande quels ont été les monuments plus primitifs érigés à même fin, et émet l'hypothèse que ce sont les menhirs. Malheureusement il s'arrête à l'entrée du sanctuaire après avoir à peine soulevé le voile qui en cache l'entrée.

5° *Paul Monceaux. Le grand temple du Puy-de-Dôme, le Mercure gaulois et l'histoire des Arvernes.* La *Revue historique* de mars-avril contient la fin du remarquable travail de M. Paul Monceaux dont nous avons déjà signalé les deux premières parties. Ce dernier article n'ajoute pas grand'chose aux précédents en ce qui concerne le dieu Lug et l'histoire religieuse du plateau central de la France. Il est consacré au rôle des Arvernes en Gaule, du temps de l'indépendance, pendant la lutte contre les Romains et sous la domination romaine. L'auteur avait déjà parlé du Mercure gallo-romain et des superstitions chrétiennes qui se rattachent à son ancien culte, dans le premier article. Il ne pouvait guère y revenir. Il passe très rapidement sur la conversion des anciens Arvernes au christianisme et sur la transformation de Lug-Mercure en diable. Ce troisième article est, comme les précédents, écrit avec beaucoup d'entrain, d'aisance et d'esprit ; on y retrouve plus encore que dans les précédents l'attachement presque passionné au vieux peuple gaulois et à son dieu. M. Mon-

Digitized by Google

ceaux ne connaît pas les objections dans sa façon d'écrire l'histoire. Mais on le lui pardonne volontiers pour avoir présenté sous une forme aussi agréable un travail de solide érudition. C'est un exemple d'autant plus précieux qu'il est plus rare.

6° *Journal asiatique de février-mars.* Cette livraison du *Journal asiatique* contient trois articles importants relatifs à l'histoire religieuse : *a.* *M. Feer* entretient ses lecteurs de la partie légendaire et narrative du commentaire de l'Upâli-Suttam, savoir des destructions de quatre royaumes invoquées par le Bouddha pour mieux faire comprendre la prééminence des actes de l'esprit sur ceux du corps et de la parole. — *b.* M. l'abbé *Martin* étudie l'Hexaméron de Jacques d'Édesse, d'après le ms n° 2 de la bibliothèque de Lyon, pour y puiser des renseignements relatifs aux versions syriennes de la Bible. Il aboutit à la conclusion que l'auteur a revu la Péchito, à l'aide des Septante pour l'Ancien Testament, et à l'aide de la version philoxénienne pour le Nouveau Testament. Quand aux fragments syriaques dits Curetoniens, ils sont d'origine égyptienne, du VII^e^ siècle, mais se rattachent au même mouvement de révision que les travaux de Jacques d'Édesse. — *c.* Enfin M. *Maspero* transcrit et traduit deux feuillets de papyrus du British Museum (collection Hood) qui renferment le commencement d'un registre où les choses et les êtres animés sont rangés par ordre de hiérarchie. La traduction est suivie d'un commentaire très instructif.

7° Le *Folklore Wolof.* M. René Basset, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger, chargé par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres d'une mission au Sénégal à l'effet d'en étudier les langues et les dialectes, a joint à son enquête philologique la recherche des superstitions, des usages et des pratiques des peuplades africaines qu'il visite. Il a commencé la publication de ses très intéressantes observations dans la *Mélusine* (n° du 5 mars et suiv.). Le grand avantage de cette enquête directe provient de ce que l'on a rarement l'occasion de recueillir des observations faites par un homme qui ait, comme M. Basset, l'habitude de la méthode scientifique.

M. Darmesteter et les folkloristes. — M. James Darmesteter a rendu compte récemment du livre de M. Andrew Lang sur le Mythe, le rite et la religion, dont notre collaborateur, M. le comte Goblet d'Alviella a parlé ici même. Voici le passage le plus important de ce jugement rendu par l'un des maîtres de la science des religions en France :

« Il y a bien des choses à dire contre la méthode des folkloristes : d'abord les faits sur lesquels ils opèrent ne sont pas toujours des faits bien vérifiés : les explorateurs intelligents et sûrs des religions sauvages sont rares : les relations modernes sont toutes plus ou moins viciées par le préjugé religieux, anti-religieux ou philosophique du rapporteur, qui introduit ses idées propres dans le cerveau du sauvage et l'interroge en règle suivant les catégories : les relations anciennes, écrites en toute naïveté par les missionnaires du XVI^e^ et du XVII^e^ siècles, sont en général une source beaucoup plus sûre que tout le

Digitized by Google

ramassis prétentieux des voyageurs modernes. En second lieu, les faits des religions classiques auxquels les folkloristes comparent les faits sauvages ne sont pas toujours non plus bien vérifiés par eux, parce qu'ils opèrent en général de seconde main, surtout pour l'Inde, si importante pourtant dans la question dont il s'agit. Cependant, même en faisant cette double réserve et dans les termes aussi larges que possible, il reste assez des faits rapprochés pour justifier dans ses grandes lignes la thèse de M. Lang et faire reconnaître dans l'élément sauvage un des éléments essentiels de nos mythologies civilisées. Ce n'est point le plus apparent, parce que ces mythologies nous apparaissent surtout dans des œuvres littéraires, imprégnées déjà de l'esprit philosophique, de la tendance rationnelle et moralisante. Le Rig Véda et surtout Homère ont déjà écarté les traits les plus bizarres et les plus répugnants de la mythologie populaire, qui ne nous arrivent que dans des œuvres moins savantes, recueillis dans des Brahmanes qui les distordent en leur donnant un sens, ou ramassés par les mythographes et les antiquaires, à l'affût des curiosités de la légende et du culte, surtout des cultes particularistes. Cependant, même dans la mythologie littéraire, l'élément sauvage reparaît à chaque pas : les Métamorphoses d'Ovide et, d'une façon générale, toutes les métamorphoses mythiques des dieux et des hommes, sont une forme du principe universel du *totemisme* : les pouvoirs magiques des dieux sont l'extension des pouvoirs du sorcier humain ; l'élément céleste n'est point distinct de l'élément terrestre, comme il nous le semble à présent ; il en est quelquefois la forme agrandie, quelquefois il lui est identique.

« Il ne faut pas croire d'ailleurs que l'introduction de l'élément sauvage dans la mythologie soit destinée à modifier essentiellement le cadre de la science et que la mythologie de la Grèce et de l'Inde doive devenir un simple chapitre de la mythologie des Peaux-Rouges ou des Bochimen. Il reste cette différence capitale entre les deux séries de mythologies, que l'une est essentiellement populaire et sans histoire, l'autre savante et historique. Quand l'on a montré que l'aventure de Procné et de Philomèle, ou des filles de Minyas d'Orchomène, a son équivalent dans tel conte africain ou australien et que chaque animal, dans la mythologie sauvage, a son histoire et sa tradition, tout n'est pas fini ; il reste à voir quelle légende historique ou géographique est cachée dans l'adaptation grecque, ce que cachent les noms de Térée de Thrace et de Mynias d'Orchomène ; en un mot, il reste à faire l'histoire du mythe. » (*Revue critique*, 13 février.)

M. Vernes et la méthode dans les études bibliques. M. Maurice Vernes, directeur adjoint à l'École des Hautes Études de Paris, a publié dans la *Revue internationale de l'enseignement* (livr. de mai) un important article sur la méthode qu'il convient d'appliquer à l'étude de la littérature biblique. Rappelant la critique exercée précédemment par lui-même sur les procédés en usage dans l'histoire générale des religions, M. Vernes éprouve le besoin d'adresser un avertissement analogue aux principaux représentants de la critique

Digitized by Google

biblique moderne. Tel a été l'objet de sa première leçon, cette année, à la conférence sur la religion des Hébreux à l'École des Hautes Études. L'article que nous signalons n'est que la reproduction de cette leçon. — Après avoir résumé les données de la tradition relatives aux livres bibliques ainsi que les résultats généraux auxquels s'arrête actuellement l'école de l'interprétation critique, M. V. conteste en principe le bien fondé de ces résultats, parce qu'ils ne sont en dernière analyse qu'un ensemble de modifications apportées à la tradition.

Ils reposent sur elle, c'est-à-dire sur une base conventionnelle. La littérature biblique ne peut pas être étudiée à l'aide de synchronismes ou de documents contemporains ; elle repose sur elle-même. Il faut donc l'étudier en elle-même, appliquer la méthode régressive, prendre pour point de départ solide « l'époque relativement moderne et rapprochée de nous pour laquelle l'existence des livres bibliques est formellement attestée, et, à partir de cette date, remonter avec toutes les précautions nécessaires l'échelle des temps, de façon à situer les différentes œuvres dans le milieu qui paraît le plus approprié à leur composition » (p. 496). Or, il est établi que la Bible des Juifs, dans ses parties essentielles, c'est-à-dire sans les hagiographes, existait vers l'an 175 ou 200 avant notre ère. Partant de là, M. V. distingue trois périodes dans l'histoire juive : 1° de 400 à 200 la société juive est une sorte de communauté religieuse paisible ; 2° de 600 à 400 elle traverse une époque de troubles et de dispersion ; 3° de 1100 à 600, se place la période des anciens royaumes. La première et la troisième sont favorables à l'élaboration d'œuvres littéraires de longue haleine, la seconde à leur destruction. Donc la question se pose ainsi pour chaque partie des œuvres bibliques : « peut-on estimer que les circonstances de la restauration rendent suffisamment compte du contenu de tel livre ou faut-il supposer qu'il date des temps de l'ancien royaume ? » En cas de doute, il faudra par prudence adopter la date la plus rapprochée. C'est ce qui amène M. Vernes à placer tous les écrits de la Bible après la restauration, dans l'ordre suivant : 1° le document jéhoviste et le Deutéronome ; 2° les livres historiques ; 3° les livres prophétiques ; 4° le document élohiste. Toutefois certains fragments de ces écrits postérieurs à la restauration doivent être considérés comme des produits d'une période plus ancienne.

L'article de M. Vernes ne manquera pas de faire sensation. Il est difficile de le discuter dès à présent. Il se compose, en effet, d'une série d'affirmations qui toutes ont besoin d'une démonstration ultérieure, d'autant plus qu'elles sont plus hardies. On ne saurait guère discuter de simples assertions qui ne peuvent être considérées que comme des hypothèses très risquées, tant qu'elles n'auront pas été appuyées par une série d'arguments positifs. Quant à la méthode préconisée par M. Vernes, elle est excellente ; mais c'est justement celle qui a été mise en œuvre par les chefs de l'école critique. M. Kuenen part, lui aussi, d'une époque qu'il juge suffisamment connue pour remonter avec toutes les précautions nécessaires l'échelle des temps. La seule différence, c'est que

Digitized by Google

M. Vernes prend son point de départ à une époque beaucoup plus rapprochée de l'ère chrétienne. Enfin, les développements ultérieurs que M. Vernes ne manquera pas de donner à sa thèse, devront nous faire connaître sur quels documents il se fonde pour reconstruire ses trois périodes de l'histoire israélite, en l'absence de tout témoignage antérieur à l'an 400, et où il puise les éléments caractéristiques de cette troisième période qui renferme, d'après lui, toute la littérature biblique, et qui a passé jusqu'à présent pour la phase la moins connue de l'histoire israélite. Nous suivrons cette démonstration avec le plus vif intérêt.

Nouvelles diverses. — 1° L'Académie des sciences morales et politiques a fixé le sujet du prix Crouzet, de la valeur de 4,000 francs, à décerner en 1891, dans les termes suivants : « Quel est l'état actuel des questions qui se rattachent ou peuvent se rattacher à la théodicée ? Coup d'œil rétrospectif sur les systèmes philosophiques et les théories scientifiques qui ont précédé cet état. Quelles sont les conclusions qui sortent de cette comparaison entre le présent et le passé ? » — Dernier délai pour le dépôt des manuscrits au secrétariat de l'Institut : 31 déc. 1890.

— 2° *Congrès des traditions populaires.* La Société des traditions populaires vient de prendre l'initiative d'un congrès international de folklore qui aura lieu à Paris, au moment de l'Exposition universelle.

— 3° *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines.* La librairie Hachette a mis en vente, ce printemps, le XII^e^ fascicule de cette publication excellente, mais bien lente à paraître. On y remarque les articles Delia (Homolle), Dendrophori, Demiourgoi, Detestatio sacrorum, Devotio (Bouché-Leclerq), Diana (Pierre Paris), etc.

— 4° *Une nouvelle traduction du Nouveau Testament.* La librairie Fischbacher met en souscription, au prix de 7 fr. 50, une traduction nouvelle du Nouveau Testament, par M. Edmond Stapfer, maître de conférences à la Faculté de théologie protestante de Paris. La traduction proprement dite, faite sur les meilleures éditions grecques des critiques modernes, sera précédée d'une longue introduction historique. En outre, l'auteur a placé en tête de chaque livre du Nouveau Testament une préface, dans laquelle il expose les résultats incontestables et incontestés de la critique sur l'origine du livre, son but, la date de la composition, le plan de l'écrivain, etc. M. Stapfer a expressément laissé de côté toutes les questions controversées.

Nécrologie. — M. *M. Guyau*, l'auteur de « l'Irréligion de l'avenir » dont un compte rendu a été publié dans cette Revue, est mort prématurément à Cannes, le 31 mars. La philosophie française perd en lui un des jeunes représentants sur lesquels elle pouvait fonder les plus grandes espérances, et la science des religions l'un des philosophes qui comprenaient le mieux l'importance de l'histoire religieuse pour les études de psychologie et de sociologie. M. Guyau n'avait que trente-trois ans, et déjà il s'était distingué comme philo-

Digitized by Google

sophe, comme moraliste, comme esthéticien et comme poète (voir la liste de ses ouvrages, tome XV, p. 347).

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *Alexander Roberts. Greek the language of Christ and his apostles* (Londres, Longmans). M. Roberts est persuadé que le Christ et ses apôtres se servaient de la langue grecque dans leurs prédications. Il a soutenu cette thèse il y a déjà plus de vingt-cinq ans, mais comme elle n'a pas suscité d'écho dans le monde scientifique, il revient à la charge dans un volume tout au moins curieux à lire. Nous craignons fort que ce soit encore une fois sans succès.

— 2° *E.-L. Cutts. Dictionary of the church of England.* Ce dictionnaire est publié par la « Society for promoting christian knowledge ». Il est rédigé sous une forme concise et commode et pourra être consulté avec fruit.

— 3° *Terrien de Lacouperie. The Yueh-Ti and the early buddhist missionnaries in China* (Extrait de l' « Academy » du 31 décembre 1887). M. Terrien de Lacouperie présente dans ces quelques pages une série d'observations sur la nationalité des premiers missionnaires du bouddhisme en Chine, et sur les conclusions que l'on peut en tirer relativement à la propagation antérieure du bouddhisme.

— 4° *Deux nouvelles Revues liturgiques.* On annonce la publication de deux nouvelles Revues consacrées à la science des liturgies, sous la direction de M. *James Weale*, l'auteur de la « Bibliographia liturgica ». La première, les *Analecta liturgica*, paraîtra quatre fois par an (abonnement, 25 francs). Le premier numéro, qui a paru récemment, contient un index alphabétique de la liturgie de la messe, telle qu'elle a été fixée en 1570, par Pie V, et un Corpus hymnologicum, ou du moins le commencement d'un catalogue des proses et des hymnes des plus anciens missels. Les auteurs annoncent qu'ils ont en réserve des milliers de pièces liturgiques inédites. La seconde revue est l'*Ecclesiologist* qui paraîtra toutes les six semaines, également chez Thomas Weale, 2. Orange street, Red Lion square. Londres, W. C. Elle sera consacrée aux études liturgiques.

Nécrologie. — L'Angleterre a perdu, le 15 avril, l'un de ses meilleurs écrivains et l'un de ceux qui marquent le plus dans son évolution religieuse moderne, M. *Matthew Arnold.* Ses principaux ouvrages relatifs aux questions religieuses sont : « St Paul and protestantism » (1871), « Literature and Dogma » (1873), « God and the Bible » (1875), et « Last essays on church and state » (1877).

On annonce également la mort du docteur *Beard*, le directeur de la *Theological Review*, l'auteur des *Hibbert Lectures* sur l'Histoire de la Réformation, et celle du Rev. *C.-W. King*, fellow de Trinity College, à Oxford, l'un des meil-

Digitized by Google

leurs archéologues contemporains, connu par ses ouvrages sur les pierres gravées et les sceaux de l'antiquité, et son savant livre sur les Gnostiques (2e édit. 1887).

Nouvelles diverses. — 1° *Jehovah et Elohim.* On attribue généralement à Jean Astruc le mérite d'avoir reconnu deux documents différents dans la Genèse, d'après l'emploi des noms de Jéhovah ou d'Elohim pour désigner Dieu. M. Neubauer, le savant bibliothécaire d'Oxford, réclame, dans l' « *Athenæum* » du 14 avril, l'honneur de cette ingénieuse observation pour un certain Kalonymos, connu par ses traductions de textes arabes. Dès l'an 1318, celui-ci écrit en hébreu à Joseph ibn Kaspi une lettre où il signale la double dénomination de la divinité dans la Genèse et déclare que l'on peut tirer de ce fait des conclusions bien étranges. Cette lettre a été publiée en 1879 par le docteur Joseph Perthes.

— 2° *M.-J.-F. Hewitt sur la civilisation hindoue.* Dans la séance du 16 avril de la « Société asiatique » de Londres, M. Hewitt a lu un long mémoire sur l'histoire de l'Inde septentrionale, dans lequel il s'est efforcé de démontrer combien il est inexact d'attribuer aux Aryens l'introduction des croyances et des cérémonies religieuses, ainsi que des institutions sociales dans le nord de l'Inde. La comparaison avec les usages, les mœurs et les croyances de l'Inde centrale montre quelle grande part revient aux tribus dravidiennes dans la constitution religieuse et sociale des Hindous. C'est chez elles que s'est développé le culte de Siva, spécialement sous la forme du Lingam. Ce sont elles qui ont introduit la division en provinces, les formes gouvernementales et les communautés de villages. La substitution du sanscrit aux dialectes indigènes n'a pas été le résultat de la conquête des Aryens, mais d'une alliance entre ceux-ci et les tribus primitives. M. Hewitt rattache au même ordre de considérations l'explication du prodigieux succès du bouddhisme auprès des populations septentrionales.

— 3° *L'enseignement de l'histoire des religions.* Nous avons signalé dans une précédente Chronique les noms des conférenciers qui ont été choisis par deux des universités écossaises pour inaugurer l'enseignement de l'histoire des religions, sous le nom de « Théologie naturelle », en vertu du legs de M. Clifford. Il faut y ajouter M. *Andrew Lang* qui a été désigné par l'université de Saint-André.

— 4° *Fragments patristiques retrouvés dans un manuscrit copte.* Dans la séance de la « Biblical Archæological Society », du 8 mars dernier, il a été donné lecture d'une note de M. *E. Amélineau*, sur un manuscrit copte appartenant à lord Zouche, dont le texte a été publié, sans note ni commentaire, par M. Lagarde à Goettingue. M. Amélineau a étudié ce manuscrit et a constaté qu'il renfermait un nombre considérable de fragments d'œuvres patristiques aujourd'hui perdues. Le manuscrit de lord Zouche, qui n'a pas moins de 254 feuillets, contient une explication des quatre évangiles d'après les œuvres

Digitized by Google

des Pères. Parmi ces œuvres, plusieurs sont d'époque anténicéenne ; on y retrouve à l'état fragmentaire plusieurs œuvres de saint Hippplyte de Porto, de Clément d'Alexandrie, d'Eusèbe de Césarée, de Tite de Bosra ou de son homonyme, aujourd'hui perdues. Presque tout l'évangile selon saint Marc est expliqué d'après le patriarche Sévère d'Antioche, qui joua un rôle important dans l'histoire du monophysisme et dont les œuvres, perdues dans leur texte original, existent seulement dans les versions syriaque et arabe, à l'état fragmentaire. Le manuscrit semble réellement d'une importance majeure, d'autant mieux qu'il est daté et écrit en onciale : or, la date est de la fin du IXe siècle et l'écriture est du même type que les célèbres manuscrits connus sous le nom de *Codex Sinaiticus*, *Codex Vaticanus*, *Codex Alexandrinus*, qui n'ont pas de date et que l'on fait remonter, en raison de l'écriture, aux IVe, Ve et VIe siècles. Le manuscrit de lord Zouche prouverait qu'il faut rabattre beaucoup de cette antiquité.

ALLEMAGNE

M. Gebhardt et le Pasteur d'Hermas. Tout le monde connaît les remarquables éditions des Pères apostoliques publiées par MM. Gebhardt Zahn et Harnack. Une récente découverte fournit un éclatant témoignage en faveur de la perspicacité déployée par M. Gebhardt dans la reconstitution critique des textes. On ne possédait jusqu'à présent le texte grec du *Pasteur d'Hermas* (première moitié du IIe siècle) que d'une façon incomplète : dans un manuscrit dit Sinaïticus, qui ne contient que les Visions et une petite partie des Mandata ; dans trois feuillets d'un manuscrit du mont Athos (XIVe siècle), volés par un certain Simonides et vendus par lui à la bibliothèque de Leipzig, qui contiennent à peine le tiers de l'ouvrage ; enfin dans une copie des deux autres tiers faite par ce même Simonides. Cette copie, toutefois, laissait beaucoup à désirer. Le copiste, en effet, est connu par l'impudence des faux qu'il a commis en présentant comme des textes grecs retrouvés des reconstitutions de textes faites par lui-même sur des traductions latines. Elle portait des traces évidentes d'altération due à la négligence de Simonides. M. Gebhardt, en publiant le texte du *Pasteur*, fut obligé de la corriger à chaque ligne. Or, les feuillets originaux ont été retrouvés, peu de temps après son édition, dans la bibliothèque du petit cloître de Saint-Grégoire au mont Athos. La comparaison avec les trois feuillets de Leipzig établit qu'ils appartiennent au même manuscrit. Seul le dernier feuillet manque, ce qui prouve définitivement que la prétendue copie de ce feuillet par Simonides n'est que le fruit d'une imposture de celui-ci. M. J.-A. Robinson a publié à Cambridge la collation du texte retrouvé, due au savant paléographe Sp. Lambros (*Sp. Lambros. A collation of the Athos codex of the Shepherd of Hermas*, translated and edited by J.-A. Robinson. Cambridge, University Press ; in-8 de XII et 36 p.). On peut constater aujour-

Digitized by Google

d'hui, comme le fait M. Ad. Harnack dans la « Theologische Litteraturzeitung » (n° 12 de cette année), que Simonides avait mal copié le texte en plus de six cents passages, mais que près de trois cents fois M. Gebhardt a rétabli, par conjecture, le véritable texte. Déjà la découverte du manuscrit de Constantinople, contenant le texte complet des épitres de Clément Romain, avait démontré l'excellence de la méthode critique suivie par M. Gebhardt dans l'édition de ces épitres, qu'il avait publiée très peu de temps auparavant. La découverte du manuscrit du mont Athos confirme à nouveau et la valeur de la méthode et le talent de celui qui l'applique avec tant de succès.

Publications récentes. — 1° *E. Hardy. Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft* (Fribourg, Herder; in-8 de 39 p.). Cette brochure renferme le discours inaugural d'un professeur de la faculté de théologie catholique de l'Université de Fribourg. L'auteur s'est proposé d'établir ce que doit être l'histoire des religions et quelle place elle doit occuper dans l'enseignement universitaire. Nous avons déjà maintes fois observé combien l'histoire des religions est négligée dans les universités allemandes, en général si richement dotées de cours de théologie ou d'histoire ecclésiastique. Nous ne pouvons qu'applaudir à la thèse plaidée par M. Hardy. Il insiste en fort bons termes sur la nécessité de traiter l'histoire des religions à un point de vue purement historique, sans idée préconçue théologique ou philosophique, de façon à ne pas la transformer en instrument d'apologétique ou de polémique antireligieuse. Il conviendrait à ce propos que les Allemands abandonnassent le terme de « Religionswissenschaft » pour désigner l'histoire des religions. La « science de la religion », dont l'existence a sa raison d'être, ne peut pas ne pas avoir un caractère théologique ou philosophique, tandis que l'histoire de la religion peut et doit se borner à la découverte de la vérité historique en dehors de toute considération dogmatique.

— 2° *Heinrich von Eicken. Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung.* (Stuttgart, Cotta; in-8 de XVI et 822 p.; 12 m.) Le livre de M. *H. v. E.* est l'un des meilleurs ouvrages d'ensemble qui ait paru dans ces dernières années sur la vie morale, religieuse et sociale au moyen âge. En présence des innombrables monographies sur les événements et les hommes de cette époque, il n'y a pas d'inconvénient à reprendre avec l'auteur l'histoire du moyen âge à un point de vue plus général, en étudiant le conflit des principes moraux et des forces sociales dans l'État, dans l'Église et dans la famille.

— 3° *Karl Pearson. Die Fronica. Ein Beitrag zur Geschichte des Christusbildes im Mittelalter* (Strasbourg, Trübner, 1887; 1 vol. de XI et 140 p.). M. *K. P.* a tenté dans cet ouvrage un essai fort intéressant de monographie sur la légende de sainte Véronique et son influence sur l'art et le sentiment religieux au moyen âge. On trouvera un bon résumé du livre, d'une lecture assez difficile pour ceux qui ne sont pas initiés, dans l'article que lui a consacré M. Marignan dans la seconde livraison de la revue nouvelle « Le Moyen Age ».

Digitized by Google

— 4° *Theologische Studien und Skizzen* (Kœnigsberg). Sous ce titre, quelques professeurs de l'Université de Kœnigsberg ont entrepris la publication d'un nouveau recueil théologique. Ce n'est pas, à proprement parler, une revue. Il se compose d'une série de travaux indépendants qui paraissent d'abord en tirages à part et qui sont réunis en suite en volume. On trouvera le contenu du premier volume au dépouillement des périodiques.

— 5° *Kirchengeschichtliche Studien Hermann Reuter gewidmet* (Leipzig, Hinrichs ; in-8 de VII et 361 p.). Voici les principaux mémoires qui composent ce volume dédié à M. Hermann Reuter, professeur à Gœttingue, à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire : M. Loos étudie les mss. de la traduction latine d'Irénée ; M. Karl Mirbt s'occupe des témoignages contemporains relatifs à la déposition de Henri IV par Grégoire VII ; M. Tschackert apporte sa contribution à l'histoire de la Réformation dans une monographie relative à Georges de Polentz, évêque de Samland ; M. Kolde publie et commente différents documents inédits sur l'histoire de la Réformation ; M. Brieger consacre un mémoire approfondi aux articles de Torgau et à leur rapport avec la confession d'Augsbourg ; M. A. Reuter étudie l'écrit contesté d'Augustin sur la rhétorique.

6° *J. H. Kurtz. Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende* (Leipzig, Neumann). L'éloge du manuel de Kurtz n'est plus à faire ; c'est un modèle dont il serait difficile de trouver le pendant. Aussi les éditions des deux volumes dont il se compose se suivent-elles rapidement. La dixième a été publiée à la fin de l'année dernière (prix, 16 m.) et, comme pour toutes les précédentes, l'auteur a complété la bibliographie par l'adjonction des ouvrages les plus récents et rectifié le texte partout où de nouveaux résultats ont été acquis par les historiens les plus compétents. Ces modifications portent surtout sur l'histoire du moyen âge. La ponctualité de l'auteur à tenir son livre au courant de la science n'est pas le moindre de ses mérites.

— 2° *K. R. Hagenbach. Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum XIX Jahrhundert. III. Geschichte der Reformation* (Leipzig, Hirzel, 1887 ; gr. in-8 de XXIV et 728 p. ; 7 m.). L'Histoire ecclésiastique, sous forme de conférences, par Hagenbach est connue et appréciée de tous ceux qui s'occupent d'histoire ecclésiastique. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'elle ait été déjà plusieurs fois réimprimée. Le troisième volume consacré à l'Histoire de la Réformation, spécialement en Allemagne et en Suisse, le meilleur de tous, est parvenu notamment à sa cinquième édition. La réimpression actuelle se distingue avantageusement des précédentes par les appendices que M. Nippold a ajoutés à chaque volume pour le mettre au courant des travaux modernes sur l'histoire ecclésiastique. L'érudition sobre et précise du savant professeur se retrouve ici pour le plus grand profit des jeunes gens qui consulteront l'ouvrage de Hagenbach.

— 3° *Eduard Meyer. Geschichte des alten Ægyptens* (Berlin, Grote ; 1 vol. in-8 de VII et 420 p. ; 9 m.). M. Edouard Meyer, l'auteur bien connu de l'His-

Digitized by Google

toire de l'Orient, a publié une histoire particulière de l'Égypte dans la grande collection de l'histoire universelle dirigée par M. Oncken. Cet ouvrage, destiné au public instruit plutôt qu'aux égyptologues de profession, se recommande par les mêmes qualités de bon sens et d'érudition sobre, mais solide, qui ont fait le succès des publications de M. Meyer.

— 3° *R. Kittel. Geschichte der Hebräer bis zum Tode Josuas* (Gotha, Perthes, 1888, 1 vol. in-8 de XII et 281 p. ; 6 m.). Voici une nouvelle histoire du peuple d'Israël. L'immense développement de la critique biblique dans les dernières années a complètement bouleversé les cadres traditionnels de l'histoire israélite. Il n'est donc pas étonnant que de tous côtés l'on cherche à la reconstruire d'après les données de la critique. Malheureusement elle en fournit bien peu pour les temps reculés. M. Kittel nous offre, dans ce premier volume, un examen approfondi des sources et un exposé de ce qu'il considère comme l'histoire israélite jusqu'à la mort de Josué. Au point de vue critique, c'est des conclusions de Dillmann qu'il se rapproche le plus.

Nécrologie. — Depuis notre dernière chronique l'Allemagne a perdu plusieurs historiens et critiques qui jouissaient d'une certaine autorité dans les études d'histoire religieuse. Le plus âgé était le professeur *Keil*, bien connu par ses travaux sur l'Ancien Testament animés d'un esprit très conservateur. Il vivait retiré à Leipzig depuis de longues années après avoir exercé le professorat à Dorpat. Son collègue de Goettingue, le professeur *Bertheau*, l'a suivi de près dans la tombe. Il s'était également consacré à l'étude de l'Ancien Testament dont il a publié des commentaires partiels justement estimés. La faculté de théologie de Halle a perdu deux de ses professeurs, M. *E. Riehm*, qui a été enlevé prématurément à ses travaux, et M. *Jacobi*, professeur d'histoire ecclésiastique.

AUTRICHE-HONGRIE

Nouvelles diverses. — 1° *Conférences de M. Goldziher.* Notre collaborateur, M. Ign. Goldziher, de Buda-Pesth, a fait cet hiver une série de six conférences sur le judaïsme et son développement, dans lesquelles il a étudié successivement l'évolution juive, les idées prophétiques, le rabbinisme, la philosophie juive du moyen âge et la science religieuse chez les Juifs modernes. Ces conférences sont publiées actuellement par la Revue hongroise des études juives (*Magyar Zsido Szemle*).

— 2° *La religion des Serbes et des Croates.* L'académie des Slaves méridionaux a publié, dans le tome XXXV de ses *Mémoires*, un important travail de M. *Modilo* sur la religion primitive des Serbes et des Croates d'après les traditions et la poésie populaire. Parmi les dernières publications de la même Académie, il faut signaler aussi les *Acta Bulgariæ ecclesiastica* qui exposent l'histoire de la propagande catholique de la Bulgarie de 1565 à 1799.

Digitized by Google

— 3° *Histoire des Juifs.* La Société israélite de Vienne a mis au concours (fondation Mor. Rappaport) une histoire des Juifs à Rome depuis leur premier établissement jusqu'à la destruction du Ghetto romain sous le règne de Humbert Ier. Les mémoires rédigés en français, en allemand ou en italien, devront être déposés le 31 décembre 1889. Le prix est de 1000 florins.

ITALIE

Le cimetière de Priscille. — M. de Rossi a découvert, en explorant le cimetière de Priscille, l'un des plus importants des anciens cimetières chrétiens, plusieurs inscriptions qui lui permettent de rattacher cette nécropole à la famille des *Acilii Glabriones*, comme il a déjà rattaché le cimetière de Calliste à la famille des *Cæcilii* et celui de Domitilla à la famille des Flaviens. Ces très intéressantes découvertes confirment les témoignages vagues et d'interprétation contestée de l'historien Dion sur la propagation très ancienne du christianisme dans quelques grandes familles romaines, chez lesquelles la sympathie pour la religion nouvelle dut se maintenir malgré les violences exercées contre elles de ce chef. Ce furent ces familles qui fournirent les terrains des premières catacombes.

BELGIQUE

Publications récentes. — 1° *Acta Sanctorum.* Les pères jésuites Ch. de Smedt, G. van Hooft et J. de Backer viennent de commencer la publication du tome I de novembre des Acta sanctorum, dans la collection des bollandistes. Le Père de Smedt s'est particulièrement attaché aux Vies de saint Hubert et aux légendes qui s'y rattachent.

— 2° *Martyrologes protestants.* MM. van der Haeghen, Arnold et van den Berghe ont publié dans les livraisons 83 à 86 de la « Bibliotheca Belgica » une série d'études sur les martyrologes protestants en ce qui concerne les Pays-Bas. On y trouve en particulier un travail utile à consulter sur le martyrologe de Crespin.

— 3° *Une nouvelle revue de folklore.* M. Pol de Mont, professeur à l'Athénée d'Anvers, et notre collaborateur M. A. Gittée, professeur à l'Athénée de Charleroi, ont fondé la *Volkskunde*, recueil périodique en flamand consacré aux traditions populaires de la Belgique et particulièrement des provinces flamandes. Prix de l'abonnement, 3 fr. par an.

AMÉRIQUE

Publications nouvelles. — *Un nouveau dictionnaire d'hébreu talmudique.* M. *Morris Jastrow*, professeur à l'université de Pensylvanie, a publié chez

Digitized by Google

Putnam à New-York (Londres, Trübner) les premiers fascicules d'un nouveau dictionnaire des Targumim, du Talmud Babbi et Yerushalmi et de la littérature midrashique. L'auteur est parfaitement qualifié pour entreprendre une œuvre aussi ardue. Il a à sa disposition actuellement des textes que ni Buxtorf ni même Levy ne possédaient, puisqu'ils n'ont été imprimés que récemment, et il peut par conséquent compléter heureusement l'œuvre de ses devanciers.

— *Les Gâthâs de Zoroastre.* Le Dr L. H. Mills, de New-York, publie actuellement son édition, depuis longtemps annoncée, des Gâthâs ou de la plus ancienne partie de l'Avesta. Le texte est accompagné des commentaires pehlevi, sanscrit et persan, avec traduction anglaise.

— *Une nouvelle revue de folklore.* Nous annoncions, il y a bientôt un an, la prochaine fondation d'une Société américaine de folklore (t. XVI, p. 124). Cette société s'est, en effet, constituée à Cambridge (Massachusetts), le 4 janvier 1888. Elle a entrepris tout de suite la publication d'un recueil, *The journal of American Folk-Lore*, qui paraîtra quatre fois par an (Boston, Hougton, Mifflin; 3 dollars par an; l'abonnement se confond avec l'admission dans la société). Il traitera du folklore en général et spécialement du folklore américain. Les communications porteront sur les restes des traditions populaires apportées en Amérique par les colons anglais, sur celles des nègres, des Indiens, et, ce qui doit nous intéresser d'une façon toute particulière, sur le folklore français du Canada. Les éditeurs se proposent de contribuer par tous les moyens en leur pouvoir à la diffusion des études de folklore, et nous annoncent une bibliographie du folklore américain, qui rendra certainement de grands services.

Le contenu de la première livraison est de très bon augure. En dehors des articles de M. Crane sur la diffusion des contes populaires, de M. Newell sur le culte du Vaudou, à côté des nombreuses notices de M. Orven Dorsey, nous y trouvons des variétés, une chronique, une revue des livres, un dépouillement des principaux périodiques, bref, toute l'organisation d'une revue qui veut tenir ses lecteurs au courant de tout ce qui se fait dans le domaine du folklore.

INDE

Les œuvres de Rammohun Roy. — On vient de réunir en volumes les différentes œuvres du Rajah Rammohun Roy, écrites en anglais. Elles ont été publiées à Calcutta et seront éditées en Europe par Williams et Norgate. La plus grande partie de ces écrits traite des rapports entre l'Hindouisme et le christianisme.

La littérature thibétaine. — Nous trouvons dans l' « Academy » du 7 avril, de précieux renseignements sur l'état des publications thibétaines, extraits du rapport annuel présenté à la Société asiatique du Bengale par son président, M. Atkinson. Celui-ci a déposé sur le bureau le premier fascicule du premier manuscrit thibétain imprimé aux Indes. C'est le commencement du

Digitized by Google

Shes-rab-kyi-pha-rol tu-phyin-pa (le *Sher-phyin*, prononcez *Scher-chhin*), publié par Pratapa Chandra Ghosha. Cet ouvrage est la traduction, faite au IX^e^ siècle, du sanscrit en thibétain, du Prajña-pâramitâ bouddhique ; il appartient à la seconde division des livres sacrés du Thibet. On range sous cette rubrique vingt et un écrits différents ; mais le principal est le Scher-chhin des cent mille slokas, dont plusieurs autres numéros ne sont que des résumés plus ou moins longs (en 20000, 18000, 10000 et 8000 slokas; ce dernier résumé est publié actuellement en sanscrit d'après un manuscrit du Népaul par le D^r^ Râjendralâla Mitra, sous le titre de *Ashtasâhasrikâ Prajñâpâramitâ*). Le Scher-chhin est entièrement en prose ; il comprend 303 subdivisions de 300 slokas chacune et abonde en répétitions de toute sorte. Il expose la philosophie bouddhiste théorique et pratique, et donne l'explication de la terminologie psychologique, logique et métaphysique de la foi bouddhiste, à un point de vue général et sans entrer dans les controverses d'écoles. En 108 dharmas, au sujet desquels on peut établir des jugements affirmatifs ou négatifs, il nous livre l'enseignement du Maître tel qu'il fut donné sur la montagne de Gridharakuta, près de Râjagriha dans le Magadha. Cet ouvrage sera du plus haut intérêt pour l'étude directe du Bouddhisme ancien que nous ne connaissons le plus souvent que par le témoignage de ses adversaires.

D'autre part, l'un des membres de la Société le Bâbou Sarat Chandra Dâs, travaille à la publication de l'*Avadâna Kalpalatâ*, du poète Kshemendra, dans le texte sanscrit, avec traduction parallèle en thibétain de l'an 1279. On ne possédait jusqu'à présent que des manuscrits incomplets de ce poème qui est un véritable recueil des légendes relatives au Bouddha d'après l'école mahâyâna (du Bouddhisme septentrional). Le manuscrit complet que la Société fait éditer lui a été apporté récemment du Thibet. Il sera non moins précieux pour la philologie que pour les études religieuses. Le parallélisme du texte sanscrit du XIII^e^ siècle et de la traduction thibétaine de la même époque sera, en effet, très utile pour la connaissance du thibétain classique. L'œuvre de Kshemendra, composée à la cour du rajah de Cachemire, Ananta, est écrite dans un style plus simple, plus concis que la plupart des ouvrages semblables dont nous avons connaissance.

Enfin, le même Sarat Chandra Dâs se propose de donner un développement beaucoup plus considérable au vocabulaire thibétain bouddhique auquel il travaille depuis quelque temps. Il a réussi à se procurer plusieurs dictionnaires manuscrits sanscrit-thibétain et thibétain-sanscrit. Armé de ces précieux documents, il se propose de publier un *Dictionnaire thibétain-sanscrit-anglais*. Le président de la Société asiatique du Bengale fonde les plus grandes espérances sur ce dictionnaire, qui nous fera connaître des définitions de termes bouddhiques, transmises jadis par les savants bouddhistes aux Thibétains et conservées par eux, alors qu'elles s'altéraient ou se perdaient dans l'Inde.

Une nouvelle Revue. — Les Anglais ont créé une nouvelle Revue,

Digitized by Google

l'*Indian Church Quarterly Review*, sous la direction du Rév. A. Saunders Dyer et avec le patronage de l'évêque de Calcutta, destinée à étudier les questions religieuses dans l'Inde moderne et spécialement les intérêts du christianisme dans ces régions. Ses représentants à Londres sont MM. Fisher et Unwin. Dans le premier numéro, nous remarquons, en dehors des articles-programmes, un travail du Rév. J. Mackey sur la musique ecclésiastique aux Indes, et un article de M. J.-A. Colbeck sur le Bouddhisme dans la Birmanie supérieure.

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 10 février :* M. *Edmond Le Blant* annonce la découverte, près du pont Fabricius, non loin du temple d'Esculape, à Rome, de plusieurs torses en terre cuite, sans tête ni membres, mais ouverts par devant de façon à laisser voir les organes intérieurs. Il signale aussi une statue colossale d'Apollon Citharède, sans tête ni bras, trouvée en face du port de la Ripetta. Cette statue rappelle l'Apollon Musagète du Vatican. M. *Wallon* présente la première partie d'un ouvrage de l'abbé *Raboisson :* « En Orient. Récits et notes d'un voyage en Palestine et en Syrie par l'Égypte et le Sinaï. »

Séance du 17 février. M. *Joachim Menant* est nommé membre libre de l'Académie. — M. Barbier de Meynard annonce la mort du célèbre orientaliste, M. *Fleischer*, qui fut pendant vingt ans l'un des associés étrangers de l'Académie. — M. de Barthélemy présente l' « Obituaire du chapitre de Saint-Mary de Forcalquier, » par M. *Joseph Roman.*

Séance du 24 février. M. *Héron de Villefosse* annonce la découverte d'un fragment de table de bronze, à Narbonne, par M. *Thiers*, membre de la commission archéologique de cette ville. Il porte une partie du règlement de l'assemblée provinciale de la Narbonaise (*Lex concilii provinciæ Narbonensis*). Les paragraphes 2, 3 et 5 se rapportent aux flamines (honneurs à leur rendre; leur remplacement en cas d'absence; les fonds mis à leur disposition). — M. Georges Perrot présente l'ouvrage de M. *Paul Monceaux* : « Le grand Temple du Puy-de-Dôme, le Mercure gaulois et l'histoire des Arvernes. » — M. d'*Arbois de Jubainville* explique de quelle façon le samedi se substitua au vendredi comme jour de jeûne à Rome, dès le v[e] siècle, pour atténuer l'exagération des rigoristes qui étendaient au samedi le jeûne traditionnel du vendredi Le jeûne primitif du mercredi et du vendredi seul se maintint dans l'Église gallicane jusqu'au ix[e] siècle.

Séance du 3 mars. M. *Le Blant* signale de Rome la découverte d'une stèle

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

relative aux fils de sainte Félicité. — M. *Bergaigne* annonce, d'après une lettre de M. Senart, datée de Lahore, la découverte, à Shahbaz-Garhi, d'une nouvelle inscription du roi Açoka, contenant probablement le texte des douzième et quatorzième édits qui manquaient jusqu'à présent à la version de Shahbaz-Garhi. — M. *Oppert* a découvert le premier document authentique où l'on retrouve la mention du fameux Sardanapale qui, d'après la légende grecque, se brûla avec toutes ses femmes. C'est un contrat de vente daté de la dix-huitième année du roi Saosduchin (an 650 av. J.-C.) et contemporain d'une famine terrible qui régna dans Babylone assiégée par les Assyriens, sous la conduite d'Assurbanabal, frère de Saosduchin. Ce dernier fut brûlé sur un bûcher par les habitants épuisés. La légende reposerait sur ce fait historique.

Séance du 9 mars. M. *Croiset*, appuyé par M. Oppert, combat l'opinion de M. Sayce, d'après lequel Hérodote aurait trompé ses lecteurs en leur faisant accroire qu'il leur raconte ce qu'il a vu lui-même. Ses voyages à Babylone et à Eléphantine ne sont pas imaginaires. — M. *de Mély* analyse un ouvrage inédit conservé à l'Escurial, les « Cyranides » d'Hermès Trismégiste. C'est un recueil de formules magiques pour la guérison des maladies, disposées dans un ordre alphabétique. Chaque formule comprend un oiseau, une plante, une pierre et un poisson dont les noms grecs commencent par une même lettre et qui symbolisent les quatre éléments : l'air, la terre, le feu et l'eau. A ce propos, M. de Mély étudie le rôle des poissons dans la magie. Déjà dans les vieilles religions orientales le dieu-poisson est un dieu révélateur, servant d'intermédiaire entre les dieux et les hommes. Le rôle du poisson dans la symbolique chrétienne est également très ancien, soit à cause de l'assimilation du Christ au poisson nourrissant les hommes, soit parce que le nom grec du poisson, Ichthus, est composé des premières lettres des mots composant la formule : Ἰησοῦς Χριστος Θεοῦ υἱὸς σωτήρ. Il n'est donc pas étonnant que les chrétiens et plus tard aussi les thaumaturges aient recherché les pierres ichthyophores. M. de Mély a étudié la série de ces pierres conservées au Cabinet des médailles et y a reconnu diverses espèces de poissons. Il a relevé, d'autre part, les textes des auteurs anciens qui viennent à l'appui des vertus curatives des talismans au poisson. — M. *Maspero* présente la série des récentes publications de M. *Amélineau* (1° Essai sur le gnosticisme égyptien ; 2° De historia lausiaca ; 3° Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles).

Séance du 16 mars. M. *E. Le Blant* communique des renseignements sur diverses inscriptions chrétiennes récemment découvertes à Rome. — M. le Dr *Carton* envoie les estampages de deux inscriptions néo-puniques trouvées à Kesseur-Métameur (sud de la Tunisie). L'une d'elles se rapporte à un cippe funéraire. — M. *Noël Valois* achève la lecture d'un mémoire sur le rôle de Charles V au début du grand schisme, dans lequel il cherche à démontrer qu'après avoir reconnu Urbain VI du mois d'avril au mois de juillet 1378, Charles V, circonvenu par l'ambassadeur d'Urbain qui travaillait en secret pour

Digitized by Google

le rival de son maître, prit parti pour Clément VII et que le clergé de France ne fut consulté que pour la forme. — M. l'abbé *Raboisson* commence la lecture d'un mémoire tendant à prouver que la ville de Béthulie, devant laquelle Holopherne avait mis le siège lorsqu'il fut tué par Judith, a réellement existé en Samarie. L'auteur s'efforce de rendre ainsi un fondement géographique et historique au livre de Judith, que l'on s'accorde généralement à regarder comme une œuvre d'imagination.

Séance du 23 mars. M. *E. Le Blant* décrit une coupe de verre trouvée en 1880 à Sambuca Zabut (province de Girgenti, en Sicile), dans un sarcophage chrétien renfermant aussi des monnaies romaines du IVe siècle. Le principal sujet de la décoration est la résurrection de Lazare. Il n'y a pas de tombeau ; Lazare n'est entouré de bandelettes que des pieds à la ceinture, et le Christ tient une baguette levée.

Séance du 6 avril. M. *Maspero* expose les travaux de la mission archéologique française au Caire. Il convient de signaler ici l'exploration de Philæ, entreprise par MM. Bénéditte et Baillet. Ces deux membres de la mission ont trouvé de nombreuses inscriptions égyptiennes et grecques dans cette localité qui fut le dernier refuge du paganisme en Égypte. Le culte d'Isis ne fut aboli que sous Justinien. — M. Barbier de Meynard présente un texte arabe publié par le comte *C. de Landberg :* « Imad-ed-din. Conquête de la Syrie et de la Palestine. » — M. Ravaisson offre de la part de M. *Revillout* le tome II du Corpus papyrorum Ægypti, publié par MM. Revillout et Eisenlohr, contenant les « Papyrus démotiques du British Museum » (1er fasc.).

Séance du 13 avril. M. *Félix Robiou* combat l'hypothèse de M. Krall d'après lequel le dieu Set serait devenu chez les Égyptiens une divinité malfaisante à la suite d'une invasion des Herouscha, population limitrophe de l'Égypte, dont Set aurait été la divinité nationale. M. Robiou admet l'invasion du temps de la VIIIe et de la IXe dynastie. Mais il se refuse à voir une relation entre cet événement historique et le changement de caractère du dieu Set. L'hostilité entre ce dieu et Horus est antérieure aussi bien à l'invasion des Herouscha qu'à celle des Hyksos. Elle apparaît déjà dans des textes funéraires plus anciens. Peut-être Horus et Set ne sont-ils, à l'origine, que le double aspect, à la fois bienfaisant et terrible, d'une même divinité. Toutefois le culte exclusif des Hyksos pour Set a sans doute accentué son caractère de divinité ennemie chez les Égyptiens. Quant aux Herouscha, nous ne savons rien de leur religion, et rien n'autorise à faire coïncider un changement des croyances égyptiennes avec la période de leur prépondérance en Égypte.

Séance du 20 avril. M. *de Miklosich* est élu associé étranger en remplacement de M. Fleischer, décédé.

Séance du 28 avril. M. *E. Le Blant* signale un bas-relief antique provenant d'une tombe du Ve siècle et conservé dans la cour de l'hospice des pèlerins allemands, près de l'église Santa Maria dell' anima. Il représente le sacrifice

Digitized by Google

d'Abraham et offre cette particularité que l'autel, au lieu d'être un objet architectural comme dans la plupart des représentations analogues, est formé d'un simple amoncellement de pierres brutes, ce qui dénote un souci de la vérité historique le plus souvent étranger aux artistes de l'antiquité. — M. *Alexandre Bertrand* signale l'exploration d'un tumulus renfermant une sépulture à incinération, à Ker-huella (Landivisiau, Finistère), par M. Paul du Châtelier. — M. l'abbé *Raboisson* achève la lecture de son mémoire sur le livre de Judith. Il retrouve Béthulie, telle qu'elle est décrite dans ce livre, près de Médinet. — Thouïlé, sur les hauteurs de Koroun-Hattin. MM. Derenbourg, Oppert et Renan repoussent les conclusions de M. Raboisson ; alors même que ses identifications géographiques seraient exactes, le livre de Judith n'en serait pas moins une agada, écrite après le siège de Jérusalem par Titus, où l'on trouve déjà l'esprit talmudique. Il est certainement postérieur à Josèphe.

Séance du 4 mai. M. *Mispoulet* étudie le fragment de bronze trouvé à Narbonne et signalé à la séance du 24 février par M. Héron de Villefosse. Il porte, comme nous l'avons dit, une partie de la « lex concilii provinciæ Narbonensis », concernant spécialement les attributions et les fonctions du flamine provincial. Ce personnage, qui présidait au culte de Rome et d'Auguste, correspondait au flamen dialis de Rome. Les prérogatives accordées au flamine sortant de charge lui étaient acquises de plein droit. Il avait le « jus signandi », c'est-à-dire le droit d'attester l'authenticité des documents de l'assemblée provinciale pour les envoyer à l'empereur. M. Mispoulet examine à ce propos ce que l'on sait du rôle des flamines provinciaux et cherche à définir la portée des mots « flamen in civitate est ». En principe la présence du flamine est nécessaire à l'existence légale de la cité. Aussi la loi prévoit-elle les cas où il s'absente et règle de quelle façon il doit être suppléé.

Seance du 11 mai. M. *E. Le Blant* communique des détails sur les fouilles entreprises par le R. P. dom Germano dans le sous-sol de l'église des Saint-Jean et Saint-Paul, sur le mont Célius. — M. *Emile Senart* parle de son dernier voyage dans l'Inde (voir séance du 3 mars).

Séance du 18 mai. M. *Casati* annonce de Florence que des tombeaux étrusques ont été découverts à Orvieto ; on y a trouvé des amulettes, des vases peints et différents débris antiques. — M. *Halévy* achève la lecture d'un mémoire sur les rois signalés dans le XIV^e^ chapitre de la Genèse (la 1^re^ partie lue à la séance du 4 mai). Une vive discussion s'engage entre M. Oppert et l'auteur du mémoire, spécialement à propos du roi de Babylonie, Amraphel. M. Halévy identifie ce prince avec celui dont le nom se lit sur les inscriptions cunéiformes Ha-am-mu-ra-bi, mais doit se prononcer Kimt-rapalt ou Am-rapalt. Le nom Kimpt-rapalt n'est nullement une traduction sémitique d'Hammurabi. M. Oppert, au contraire, soutient que le roi Hammurabi ne s'est jamais appelé Kimpt-rapalt et qu'il vécut trois cents ans avant Abraham. Il ne saurait donc être question de lui au XIV^e^ chapitre de la Genèse.

Digitized by Google

Séance du 25 mai. M. *E. Le Blant* communique de Rome différentes nouvelles archéologiques. Il signale en particulier les fouilles de M. de Rossi dans le cimetière de Priscille, à Rome. Des fragments portant le nom d'Acilius Glabrio paraissent se rapporter au personnage qui fut condamné à mort pour cause de religion et différents marbres, appartenant aux Acilii, permettent de rattacher à cette famille le cimetière même de Priscille (voir notre chronique : Italie).

Séance du 1er juin. Le premier prix Gobert est décerné à M. Élie Berger pour sa publication des « Registres d'Innocent IV ». — M. *Deloche* lit un mémoire intitulé : La Procession de la Lunade et les feux de la Saint-Jean en Bas-Limousin ; la fête du solstice d'été et la mesure du temps chez les Gaulois. » Il s'agit d'une procession qui se fait à Tulle, le soir du 23 juin, veille de la nativité de saint Jean-Baptiste. Elle commence au lever de la lune ; sur le parcours on allume des bûchers. C'est, d'après M. Deloche, un reste des pratiques païennes par lesquelles on solennisait le solstice d'été. La journée commençant chez les Gaulois à la tombée de la nuit, on a conservé l'habitude de célébrer la fête la veille de la Saint-Jean. — M. Wallon présente un opuscule de M. *J.-J. de Witte* : « Notice sur Charles Lenormant ». — M. Maspero dépose un travail de M. *W.-N. Groff* : « Études sur le papyrus d'Orbiney ». — M. Georges Perrot dépose une « Étude sur l'Iliade d'Homère », de M. *A. Bougot*, et M. Delisle le mémoire de M. *Julien Havet* : « Une charte de Metz accompagnée de notes tironiennes ».

Séance du 8 juin. M. *Bergaigne* résume les principaux résultats d'un mémoire sur les origines de la liturgie védique d'après les formes métriques des hymnes du Rig-Veda. Après avoir classé les hymnes d'après leur composition métrique, M. Bergaigne cherche à établir un rapport entre les différents mètres et la nature de la cérémonie à laquelle chacun d'eux se rapporte. La plupart ont trait à la préparation du soma et au sacrifice offert au moyen de cette liqueur mystique. Les cérémonies dont il s'agit avaient lieu trois fois par jour ; la forme des hymnes et leur contenu varient suivant qu'ils s'appliquent au sacrifice du matin, de l'après-midi ou du soir. Il y a des variations analogues et des combinaisons semblables pour les hymnes destinés à d'autres cérémonies du même genre. Les exceptions au principe du classement métrique s'expliquent souvent par ces nécessités liturgiques. Enfin, l'auteur fait ressortir les principales différences des rituels propres aux anciennes familles védiques et les compare avec le rituel commun. — Ouvrages déposés : par M. Renan : *Etudes sur les inscriptions himyaritiques rapportées par M. Glaser*, de M. *Hartwig Derenbourg* ; par M. Georges Perrot : *Antonin le Pieux et son temps*, par M. *G. Lacour-Gayet ;* par M. de Rozière : *Mélanges d'histoire du droit et de critique*, par M. *E. Esmein*.

Séance du 15 juin. M. *Aug. Nicaise* présente une série d'épingles en os découvertes à Lyon, dans la nécropole gallo-romaine de Saint-Just, dans une ciste soigneusement cimentée, au-dessus d'ossements calcinés et de cendres.

Digitized by Google

Plusieurs des sujets représentés sont d'un genre lascif. — M. de *Vogué* raconte sa visite aux fouilles de Cherchell, en Algérie, qui sont dirigées par M. Vaille, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger. A signaler des thermes, une stèle avec inscription néo-punique (« Au Seigneur Baal... parce qu'il a exaucé sa prière ») et reproduisant une scène de sacrifice dans un style où l'on sent à la fois l'influence de l'art égyptien et celle de l'art grec. Le prêtre est représenté faisant une libation sur la tête d'un bœuf. On remarque encore un sarcophage chrétien du IVe siècle, décoré d'une adoration des mages et de la scène des trois jeunes hommes dans la fournaise.

II. Société Asiatique. — *Séance du 9 décembre 1887.* M. *Halévy* commente un passage de l'inscription de Mecha : « J'ai emmené de là le אראל דודה et je l'ai traîné devant Kamoch ». Il suppose qu'il s'agit du prêtre d'une déesse israélite qui semble être une sorte de Vénus.

Séance du 10 février 1888. M. l'abbé *Quentin* explique un cylindre babylonien représentant une scène qui rentre dans le cercle d'Izdubar. — M. *de Rochemonteix* propose une explication idéographique du protocole de Snefrou. L'ensemble de ses titres signifie : 1° le roseau d'El-Kab, celui du Delta ; 2° le vautour d'El-Kab, le serpent du Delta ; 3° l'épervier d'or ; 4° l'épervier spécial nommé *nev-mât*. Il y voit une assimilation du roi à cinq des principaux « totems » des tribus égyptiennes et conclut de là que, dès les premières dynasties, le Pharaon était considéré comme une incarnation de la divinité, mais de la divinité des vieux temps du fétichisme ; son origine solaire n'était pas encore inscrite dans ses titres, bien que la religion de Râ fût déjà établie partout.

Séance du 9 mars. M. *Halévy* commente une tablette babylonienne qui énumère les mots exprimant l'idée de « dieu » et de « déesse » dans plusieurs langues parlées en Babylonie et dans les pays voisins. L'idéogramme *din-gir* vient de l'assyrien *digirû* dont le sens est expliqué par le mot *hilibu* qui signifie « protecteur ». Il n'y a pas de trace de sumérien ou d'accadien sur cette tablette.

III. Journal asiatique. — *X. 3* : *A. Bergaigne.* La division en adhyâyas du Rig-Veda = *XI. 1* : *A. Bergaigne.* L'ancien royaume de Campa dans l'Indo-Chine d'après les inscriptions. = *XI. 2* : *Léon Feer.* Le Commentaire de l'Upâlisuttam. — L'abbé *Martin.* L'Hexaméron de Jacques d'Édesse. — *G. Maspero.* Un Manuel de hiérarchie égyptienne.

IV. Revue historique. — *Mars-avril* : *Paul Monceaux.* Le grand temple du Puy-de-Dôme, le Mercure gaulois et l'Histoire des Arvernes (suite et fin). — *G. Fagniez.* Le père Joseph et Richelieu (suite). — *H.* François de la Noue et la conversion du roi = *Mai-juin* : *M. Philippson.* Études sur l'histoire de Marie Stuart. Les lettres de la cassette (suite). — *Ch. Nisard.* Des poésies de sainte Radegonde, attribuées jusqu'ici à Fortunat.

V. Mélusine. — *5 février* : *J. Tuchmann.* La Fascination (suite ; voir les nos suiv.) — *E. Lefébure.* La flèche de Nemrod. — *H. Gaidoz.* L'enfant juif;

Digitized by Google

version irlandaise. — La procédure du jeûne (du même). — *Ad. Orain.* Le monde fantastique en Haute-Bretagne (voir avril) = *5 mars* : *René Basset.* Folklore Wolof (à suivre). — *J. Psichari.* Les deux arbres entrelacés (voir art. de M. *Gaidoz* dans le n° suiv). = *5 avril* : Un Recueil de proverbes bosniaques. = *5 mai* : *H. Gaidoz.* Un Dalaï-Lama irlandais. = *5 juin. A.-G Contis.* Mœurs et coutumes de l'Épire et particulièrement du bourg de Vissani. — *H. Gaidoz.* La recommandation du vendredi ; version irlandaise. — La Légende de Faust (du même).

VI. Revue des Traditions populaires. — *Février* : *J.-M. Comault.* Le château sous la mer, légende bretonne. — *G. Le Calvez.* Pèlerins et Pèlerinages. (emblèmes ; voir mars). — *Albert Meyrac.* Usages relatifs au mariage (dans les Ardennes). — *Z. Wissendorff.* Légendes mythologiques lettonnes (suite). = *Mars* : *Girard de Rialle.* Les figures de la lune en Chine. — *E. Mac Culloch* Le folklore de Guernesey = *Avril* : *P. Ristelhueber.* Les précurseurs de nos études (Auguste Stoeber). — *A. Lefèvre.* La paille des morts. — *F. Régamey.* Les génies de la maison (au Japon, voir mai). — *D'Arbois de Jubainville.* Observations sur la légende des fils d'Usnech. — *L. Ponsinet.* Exil des fils d'Usnech. — *A. Ar. Braz.* — Représentations de mystères bretons. — *Ch. Beauquier.* Contes kalmouks. = *Mai* : *E. Hamonic.* Le pardon de Saint-Mathurin. = *Juin* : *P. Sébillot.* L'imagerie en Basse-Bretagne. — *E. Hins.* Légendes chrétiennes de l'Oukraine. Légendes du Nouveau Testament. — *L. Bonnemère.* Amulettes parisiens.

VII. Revue chrétienne. — *Janvier* : *Ph. Bridel.* L'évolution de la pensée religieuse dans le monde ancien, d'après M. de Pressensé. = *Mars* : *E. Sayous.* Le christianisme au moyen âge et la poésie de M. Leconte de Lisle. = *Avril* : *Dupin de Saint-André.* L'homme, d'après l'Introduction à l'étude des races humaines, par M. de Quatrefages. — *Ed. Bersier.* Henri Grégoire. Étude sur la politique religieuse de la Révolution (voir mai). = *Mai* : *A. Humbert.* Le professeur Cellérier.

VIII. Revue des Deux-Mondes. — 15 *Avril* : *J. Bourdeau.* Un historien catholique de la Réforme, M. Jean Jeanssen. = 1er *mai* : *Anat. Leroy-Beaulieu.* La religion en Russie. IV. L'évolution du Raskol et des sectes. = 15 *mai* : *Edouard Schuré.* La légende de Krishna et les origines du Brahmanisme.

IX. Journal des savants. — *Janvier* : *Barthélemy Saint-Hilaire.* Les Oupanishades (voir les nos suiv.). — *E. Müntz.* La tradition antique au moyen âge (voir les nos suiv.). = *Avril* : *Jules Girard.* Du rôle des dieux dans la Pharsale. — *Ad. Franck.* Le gnosticisme égyptien (voir mai). = *Mai* : *Hauréau.* Hymni et sequentiæ.

X. Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français. — 15 *mars* : *J. Bonnet.* Marguerite d'Angoulême, reine de Navarre et Renée de France. — *A. Bernus.* Le ministre Antoine de Chandieu, d'après son journal autographe inédit (3e article, voir les nos suiv.). — *Abel Lefranc.*

Digitized by Google

Études sur la jeunesse de Calvin et la Réforme à Noyon (2e partie ; articles très intéressants et très neufs). = 15 *avril*. *E. Delorme*. Les Méréau dans les Églises réformées de France (voir les nos suiv.). = 15 *mai* : *N. Weiss*. Épisode de la Réforme à Paris : Maître François Landry (1540-1557).

XI. Revue des Questions Historiques. — 1er *avril* : L'abbé *E. Vacandard*. L'histoire de saint Bernard. Critique des sources. — *G. du Fresne de Beaucourt*. Charles VIII et la pacification de l'Église (1444-1449). — L'abbé *C. Douais*. Le Pentateuque et la critique rationalis.

XII. Revue archéologique. — *Janvier-février* : *Sal. Reinach*. L'hermès de Praxitèle. — *Ernest Renan*. Inscription phénicienne et grecque découverte au Pirée (du Koinon des Sidoniens). — *E. Müntz*. L'antipape Clément VII. Essai sur l'histoire des arts à Avignon vers la fin du xve siècle. — *Eugène Revillout*. Une confrérie égyptienne (règlement très curieux d'une corporation de choachytes à la fin de l'époque des Lagides). — *Sal. Reinach*. Chronique d'Orient (très instructive). — *R. Cagnat*. Revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité romaine.

XIII. Revue pédagogique. — *Février* : L'enseignement dans l'Inde, d'après une conférence de M. Pearson. — L'instruction publique à l'exposition d'Hanoï. = *Avril* : *G. Compayré*. Éducateurs français et étrangers.

XIV. Bulletin de correspondance hellénique. — *Décembre* : *Paris*. Fouilles au temple d'Athena Cranaia ; les ex-voto (voir nos suiv.). — *Radet*. Inscriptions de Lydie. — *Fougères*. Rapport sur les fouilles de Mantinée. = *Janvier* : *Foucart*. Décrets athéniens du vie siècle (voir mars). — *Cousin* et *Diehl*. Inscriptions de Mylasa. = *Février* : *Deschamps* et *Cousin*. Inscriptions du temple de Zeus Panamaros. — *Fougères*. Bas-reliefs de Mantinée. Apollon, Marsyas et les Muses (voir mars). = *Mars* : *Lechat* et *Radet*. Inscriptions d'Asie-Mineure. — *Cousin* et *Deschamps*. Inscriptions de Magnésie du Méandre. — *Radet*. Inscriptions d'Amorgos. — *Bérard*. Inscriptions du Laurium. — *Lechat*. Les fouilles de l'Acropole.

XV. Revue égyptologique. — *V. 3* : *Pierret*. Religion et mythologie des anciens Égyptiens d'après les monuments (fin). — *Revillout*. Le comput de Ptolémée Denys et le canon des rois (suite).

XVI. Revue des Études juives. — *Janvier-mars* : *Pierre Vidal*. Les Juifs de Roussillon et de Cerdagne (suite). — *Is. Loeb*. Joseph Haccohen et les chroniqueurs juifs. — *J. Derenbourg*. Mélanges rabbiniques. — *David Kaufmann*. Les Marranes de Pesaro et les représailles des juifs levantins contre la ville d'Ancône. — *W. Bacher*. Le Commentaire de Samuel ibn Hofni sur le Pentateuque (fin). — *Is. Loeb*. Le procès de Samuel ibn Tibbon (fin).

XVII. Bulletin de la Société de géographie de Lyon. — *VII*. 2 : *Guinand*. Le temple de Salomon. — *Groffier*. Explorations et travaux géographiques des missionnaires.

XVIII. Revue historique de l'Ouest. — *IV*. 1 : *De Carné*. L'histoire

Digitized by Google

et la légende dans les chants populaires bretons (2e article). — *De Kersauson de Penandreff.* L'épiscopat nantais à travers les siècles. — *Verger.* L'abbaye de Bois-Grolland en Poitou.

XIX. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *VI.* 5 : *Duchesne.* Notes sur la topographie de Rome au moyen âge ; Sainte Anastasie. — *Battifol.* Inscriptions byzantines de saint Georges au Vélabre. — *Fabre.* Un nouveau catalogue des églises de Rome. — *Auvray.* Une source de la Vita Roberti Regis du moine Helgaud. — *Noiret.* Huit lettres inédites de Demetrius Chalcondyle.

XX. Revue des langues romanes. — *Janvier* : *Guillaume.* Le mystère de Saint-Pons. — *Lambert.* Contes populaires du Languedoc.

XXI. Bibliothèque universelle et Revue suisse. — *Février* : *Glardon.* La Société théosophique et le monde occulte (voir mars).

XXII. Revue d'assyriologie. — *II.* 1 : *Rubens Duval.* La dîme à Teima. — *Amiaud.* L'inscription bilingue d'Hammourabi. — *Smith.* An unpublished text of Asurbanipal. — *Ledrain.* Inscriptions palmyréniennes inédites.

XXIII. Revue d'Anthropologie. — *N°* 2 : *Bérenger-Féraud.* Notes sur la légende d'Ibiscus chez les Provençaux de nos jours.

XXIV. Revue de linguistique et de philologie comparée. — *Avril* : *Gaidoz* et *Sébillot.* Bibliographie des traditions et de la littérature populaire des Frances d'Outre-Mer (supplément). — *Brambach* et *Loquin* Folklore et musique basques.

XXV. Revue celtique. — *Janvier* : *Duvau.* La légende de la conception de Cuchulainn. — *Warren.* Un monument inédit de la liturgie celtique. — *D'Arbois de Jubainville.* Mamurra ; Saint Patrice et Sen Patrice ; Saint Germain, évêque de Paris ; le Félire OEngusso ; le martyrologe hiéronymien et la liturgie gallicane. = *Avril* : *Bernard.* La création du monde ; mystère breton.

XXVI. Revue de théologie et de philosophie. — *XXI.* 1 : *Albert Revel.* La philosophie de Qohéleth. — *Louis Emery.* La théologie d'Albert Ritschl exposée dans son enchaînement logique. = *N°* 2 : *H. Vuilleumier.* Notice historique sur les catéchismes qui ont été en usage dans l'église du pays de Vaud depuis les temps de la Réformation (voir n° 3). — *F. C. van Goens.* La prière d'après le Nouveau Testament. = *N°* 3 : *C. Bruston.* Les origines de l'Apocalypse. — *Charles Byse.* La théologie de Milton.

XXVII. Revue Théologique. — 1887. *N°* 4 : *A. Wabnitz.* L'apôtre Paul et le judaïsme de son temps. — *L. Aubert.* Exposition du système de Wellhausen. = 1888. *N°* 2 : *A. Wabnitz.* Considérations exégétiques sur Rom, VII. 7-25. — *H. Schoen.* L'hypothèse d'une Apocalypse juive et les difficultés qu'elle soulève. — *F. Düsterdieck.* Remarques exégétiques sur l'Apocalypse.

XXVIII. Revue du Monde latin. — *Mai* : *De Puymaigre.* La légende de Marie l'Égyptienne.

Digitized by Google

XXIX. Le Lotus. — *VI.* 1 : *Léon de Rosny.* La philosophie du Tao-teh-king. — *Ph. Ed. Foucaux.* La tentation du Bouddha par les filles du démon Pâpîyân (traduction). = *N*[2] 3 : *A. Millioud.* La Corée et ses religions. — *Ph. Ed Foucaux.* Le Bouddhisme ésotérique.

XXX. La vie chrétienne. — *Mars* : *E. Massebieau.* L'apôtre Pierre. = *Mai* : *E. Rabaud.* Michel Nicolas, professeur à la Faculté de théologie de Montauban (voir juin).

XXXI. Muséon. — *Avril : P. Martin.* La Vulgate latine au XIII[e] siècle, d'après Roger Bacon (voir juin). — *J. Imbert.* Le temple reconstruit par Zorobabel (voir juin). = *Juin : E. Beauvois.* Les premiers chrétiens des îles nord-atlantiques. — *Ernst Boetticher.* La Troie de Schliemann, une nécropole à incinération préhistorique.

XXXII. Revue de Belgique. — *Avril : E. Monseur.* Les origines du catholicisme (au sujet de « La foi religieuse au IV[e] siècle », de M. Marignan). = *Mai : Ch. Potvin.* Les évangiles de la virginité.

XXXIII. Academy. — 4 *février : Atkinson.* The myth of Cupid and Psyche (réfutation de l'interprétation naturiste de M. Taylor.) = *11 février : Ad. Neubauer.* Recent works on the history of Israel (ouvrages de MM. Renan et Castelli). — *E.-B. Tylor.* A picture book of comparative cosmogonies (sur l'ouvrage de M. Bastian). — *G. Bühler.* A new Asoka inscription (le 12[e] édit, découvert à Shâhbaz-Garhi). — Compte rendu d'un mémoire de M. *Robertson Smith,* à la séance du 26 janvier de la « Cambridge philological Society », sur le sacrifice d'un bélier à l'Aphrodite Cypriote). — *G. Stephens.* The Bornholm Runic font (à propos d'une publication de M. Wimmer). = *18 février : A.-H. Sayce.* Letter from Egypt (voir le n[o] suiv.). = *25 février : W. Robertson Smith.* The route from Syria to Egypt. — *Naville.* Rubastis and the city of Onias (suite au 17 mars).

3 mars : Max Müller. Fors fortuna (voir les art. de MM. *Bradley* et *Vigfusson,* les 10 et 17 mars). — *F.-L. Griffith.* Egypt exploration fund : the neighbourhood of Tarrâneh. = *10 mars : R. Brown.* Etruscan moonnames. — *Isaac Taylor.* The Hyksos (le type des Hyksos est Mongol ; cfr. les art. *Thomas Tyler et H.-G. Tomkins,* dans les n[os] des 17 et 24 mars).

7 avril : P. Corssen. The Codex Amiatinus (M. *C.* rouvre la discussion sur le codex Amiatinus et conteste que les huit premiers feuillets soient pris de la Bible de Cassiodore, comme M. Browne semblait l'avoir démontré ; cfr. les art. de MM. *Martin Rule, G.-F. Browne* et *Corssen,* dans les n[os] des 14 avril, 5 et 26 mai). — *A.-H. Sayce.* Babylonian tablets from Upper Egypt (établissant la réalité de la conquête de l'Égypte par Nebukadnezar). — Egypt exploration fund (fouilles dans le temple de Bubastis). = *14 avril : R. Brown* jun. The Etruscan Sun-name « Usil ». — *Ed. Naville.* The excavation of the great temple of Bubastis (résultat des fouilles). = 21 *avril :* The finnic origin of the Aryans (controverse entre MM. *Mayhew, Woods* et *Isaac Taylor*). — *H. Brad-*

Digitized by Google

ley. Early christian art in Ireland (sur le livre de M^me^ *Margaret Stokes ;* bonne vulgarisation). = *28 avril : W.-A. Clouston*. Two Indian story books (sur les recueils des contes hindous de MM. *Hinton Knowles et Natesa Sastri*). — *H.-G. Tomkins*. The Hyksos king Ra-Ian.

5 mai : Terrien de Lacouperie. The primitive home of the Aryans (le nord et l'ouest de la mer Caspienne ; voir les art. de MM. *Sayce* et *Wood*, le 19 et le 25 mai). — *Am. Edwards*. A season in Egypt (1887 ; compte-rendu du livre de M. Flinders Petrie). = *12 mai : F. Griffith*. A visit to El Arîsh (description du « naos » trouvé en cet endroit, sur la frontière N.-E. de l'Égypte). = *26 mai : W. Robertson Smith*. Taratha and Babia (voir art. de M. Sayce, le 2 juin).

2 juin : H. Radshall. The origin of the university of Oxford in 1167. — *John Philipps*. Thomas Cromwell. — *F.-L. Griffith*. The statue of king Raian and the lion of Bagdad. = *9 juin : A.-H. Sayce*. The name of Moses in the cuneiform tablets of Tel-el Amarna (c'était Masu, le nom d'un dieu solaire). — *Terrien de Lacouperie*. The name of Oannes in the cuneiform texts. — *Flinders Petrie*. Excavations in the Fayum. = *16 juin : C. Bezold*. The etymology of Mammon.

XXXIV. Athenaeum. — *4 février : R. Lanciani*. Notes from Rome (revue des découvertes archéologiques à Rome pendant l'année 1887). = *18 et 25 février :* The science of thought (important compte-rendu critique du récent ouvrage de M. Max Müller). — *N. Pocock*. The bishop's Bible of 1568, 1572 and 1602. = *3 mars :* Exploration in Cyprus (voir les art. de MM. *Gardner*, *Guillemard* et *Hogarth* dans les n^os^ des 7 et 14 avril et du 19 juin). = *7 avril : J.-D. C.* Coleridge marginalia hitherto unpublished on Grew's Cosmologia sacra. — *W. Aldis Wright*. M. C.-W. King (biographie du numismate et archéologue de ce nom, récemment décédé). = *14 avril : A. Neubauer*. Jehovah and Elohim in Genesis. = *12 mai :* Recent discoveries at Amorgos. = *26 mai : J.-T. Bent*. Three ancient cities on the coast of Asia Minor (inscriptions de Lydae en particulier). = *9 juin : G.-A. Grierson*. The Vikrama Samvat. — *J.-H.* Recent discoveries in Jerusalem.

XXXV. Archaeological Review. — *N° 1. E.-B. Tylor*. Anthropology and archæology. The tribes of the Gambia. — N° *2 : C.-R. Conder*. The presemitic element in Phenicia. — *N° 3. J. Romilly Allen*. A museum of christian archæology. — *Kuno Meyer*. The Wooing of Emer, an irish hero tale of the XI^th^ century.

XXXVI. Quarterly Review. — *Février* : The Roman catholics in England. — The mammoth and the flood. — Cabot's Life of Emerson. = *Avril :* The Apocrypha.

XXXVII. National Review. — *Février :* Canon *Gregory*. The extension of the episcopate. = *Avril : A.-C. Champneys*. The character of the devil in the middle-ages. — *A. Benson*. Lavater. = *Juin : A.-C. Lyall*. Siva.

Digitized by Google

XXXVIII. Church Quarterly Review. — *Avril :* The Messiah in the Old Testament. — The first epistle of S[t] Paul to the Corinthians.

XXXIX. Classical Review. — *Mai : L.-M. Farnell.* Roscher's Lexicon of mythology, — *A.-S. Wilkins.* Robert's greek the language of Christ.

XL. English historical Review. — *Avril : Dunlop.* The plantation of Munster (1584-1589).

XLI. Contemporary Review. — *Février :* Islam and christianity in India. — *Gladstone,* The homeric Hêré. — *Dean of Peterborough.* The age of the Pentateuch. — *Smith.* The Scottish Church question. = *Mars : N. Tsakni.* Mystical pessimism in Russia. — *Dean Plumptre.* Wells cathedral and its deans. — *Avril : Mac Coll.* Islam and civilisation.

XLII. Presbyterian Review. — *Janvier : Baird.* The French synods of the Désert. — *Mair.* The contributions of christianity to science. — *Brown.* The religious poetry of Babylonia. — *Cairns.* The present struggles in the National Church of Holland. — *Briggs.* The new theory of the Apocalypse.

XLIII. Babylonian and Oriental Record. — *II. 3 : C. de Harlez.* A Buddhist repertory, Man Han Si-fan tsyeh yao. — *F.-L. Griffith.* Two egyptian monuments. — *E. et V. Revillont.* Istar Taribi. — *T.-G. Pinches.* Lament over the desolation of Ur (Mukkeyer). — *H.-A. Salmoné.* Zumru and Zamaru. — *Flinders Petrie.* — Egyptian funereal cones. — *J. Jacobs.* The Nethenim.

XLIV. China Review. — *XVI. 2 : Bullock.* The great mahomedan rebellion in Yunnan. — *Edkins.* The relationship of the Persian and Chinese calendars. = *N° 3 : Taylor.* Chinese Folklore.

XLV. Journal of the Royal Asiatic Soc. of Great Britain. — *XX. 1 : Sayce.* The cuneiform inscriptions of Van. — *Oliver.* The Chaghatai Mughals.

XLVI. Scottish Review. — *Avril :* Rev. *C.-C. Grant.* The Culdees. — *G. Stewart.* Emerson, the thinker.

XLVII Dublin Review. — *Janvier : Jeffrée.* The Jews in France (2[e] art.). — The Gospel and the gospels. — *Colinet.* Recent works on primitive Buddhism. — *Gasquet.* The teaching. of the twelve apostles. — *Grant.* Where S[t] Patrick was born, a last reply. = *Avril : Card. archbischop of Westminster.* Henry VIII and the English monasteries.

XLVIII. Bibliotheca sacra. — *Avril : Haccius.* A short history of the missionnary Society at Hermannsburg, North Germany. — *Smith.* The date of the Apocalypse. — The cosmogony of Genesis.

XLIX. Transactions of the Society of Biblical Archæology. — *IX. 1 : Budge.* The martyrdom of Isaac of Tiphre. — *Lefébure.* Le Cham et l'Adam égyptiens. — *Louis.* Ancient traditions of supernatural voices (Bath-Kol). — *Gaster.* The Apocalypse of Abraham from the Roumanian text.

L. Indian Antiquary. — *Janvier : Dikshit* Twelve year cycle of Jupiter. — *Kielhorn.* Chamba copper plate inscription of Somavarmadeva and Asata-

Digitized by Google

deva. — *Da Penha.* Folklore in Salsette II. — *Rehatsek.* A notice of the Zafarnama-I-Ranjit Singh of Kanhayya Lal (voir les nos suivants). = *Février : Howorth.* The Yavanas of Orissa. = *Mars : Kielhorn.* A Buddhist stone inscription from Sravasti of (Vikrama)-Samvat, 1276. — *Crooke* Notes on the Gipsy tribes of the North-West provinces and Oudh. — *Wadia.* Folklore in western India (suite).

LI. Jahrbuch des kais. deutschen archæologischen Instituts. — *II. 3 et 4 : Conze.* Bronzestatuette eines Hermes. — *Sittl.* Der hesiodische Schild des Herakles. — *Morgenthau.* Athena und Marsyas. — *Von Dhun.* Charonlekyten. — *Robert.* Beiträge zur Erklärung des pergamenischen Telephosfrieses. — *Gercke.* Apollon der Galliersieger. — *Koepp.* Giganten in Waffenrüstung. — *Kuhnert.* Eine neue Leukippidenvase. — *Loeschke.* Archaische Niobidenvase. = *III. 1 : Senz.* Grabmal der Julier zu St Remi. — *Hübner.* Bildwerke des Grabmals der Julier. — *Robert.* Zur Erklärung der pergamenischen Telephosfrieses. — *Winter.* Thetisvase des Euphronios. — *Kern.* Zu den Peliadenreliefs. — *Furtwängler.* Eine Eros-und Psychegemme.

LII. Nachrichten von d. kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen. — *1888. N° 3 : Kielhorn.* The initial point of the Chêdi Era.

LIII. Sitzungsberichte der kgl. preussischen Akademie. — *LIII et LIV : Von Lingenthal.* Die Synopsis canonum. — *Curtius.* Studien zur Geschichte der Artemis. — *Kirch hof.* Inschriften von der Akropolis (voir 1888, IX et suiv.). — *Schuchhardt.* Vorläufiger Bericht ueber eine Bereisung der pergamenischen Landschaft. = *1888. I : Weber.* Ueber altirânische Sternnamen. = *VIII : Dillmann.* Ueber das Adlergesicht in der Apokalypse des Esra.

LIV. Berichte der kgl. sæchsischen Gesells. der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. — *1887. IV et V : Zarncke.* Zum Annoliede ; Christian Reuther als Passionsdichter. — *Von der Gabelentz.* Ueber das taoistische Werk Wên-Asï.

LV. Deutsche Litteraturzeitung. 11 *février :* Seminar für orientalische Sprachen (compte rendu de la conférence du docteur Tetsujirô Inouyé sur la religion nationale des Japonais, le *Sintauisme*).

LVI. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. — *II. 1 : Fr. Müller.* Beiträge zur Erklärung des Vendidad. = *II, 2 : Dvivedi.* The Advaita philosophy of Sankara. — *Kirste.* Gemmen mit Pehlvilegenden. — *Bühler.* Further proofs of the authenticity of Jaina tradition. — *Jacobi.* On Rudrata and Rudrabhatta. — *Goldziher.* Arabische Wiegen und Schlummerlieder.

LVII. Œsterreichische Monatsschrift für den Orient. — *1888. N° 3 : Kanitz.* Die fortschreitende Arnautisierung und Muhamedanisierung Altserbiens. — *Kühnert.* Der Stern von Bethlehem. = *N° 4 : Fritzsche.* Die Derwishe.

Digitized by Google

LVIII. Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft. — *N° 4 : Hübschmann.* Sage und Glauben der Osseten. — *Schlechta-Wessehrd.* Aus Firdussis religiös-romantischem Epos « Jussuf und Suleicha ». — *Schils.* Eine neue Uebersetzung von Man-yôs-iu. — *Grünbaum.* Die verschiedenen Stufen der Trunkenheit in der Sage dargestellt. — *Roth.* Wergeld im Veda.

LIX. Sitzungsberichte der k. Akad. der Wissenschaften zu Wien. *Phil. Hist. Klasse.* — *CXV : Mussafia.* Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden, II. — *Geyer.* Das Kitâb al wuḥûs von Al-'Asma'î mit einem Paralleltexte von Quṭrub. — *Wotke.* Glossæ spiritales secundum Eucherium episcopum.

LX. Sitzungsberichte der phil.-phil. und hist. Kl. der k. baierischen Ak. der Wissenschaften. — 1888. *N° 1 : Schöll.* Der Process des Phidias. — *Friedrich.* Ueber die Unechtheit der Decretale de recipiendis et non recipiendis libris des P. Gelasius (1er art.).

LXI. Mitteilungen des k. deutschen arch. Instituts. Athenische Abt. — *XII. 3, 4 : Conze.* Teuthrania. — *Regel.* Abdera. — *Mordtmann.* Inschriften aus Bithynien. — *Wernicke.* Pausanias und der alte Athenatempel auf der Akropolis. — *Dörpfeld.* Der alte Athenatempel auf der Akropolis (3e art.). — *Lolling.* Mitteilungen aus Thessalien. XI. Grabinschriften. — *Wolters.* Apollo und Artemis, Relief in Sparta. — *Lolling.* Inschrift aus Delphi.

LXII. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *III. 1 : O. Lorenz.* Der Missionar Paulus. — *E. Egli.* Hans Egede, der Apostel der Grönländer (voir n° 2). — *E. Faber.* Der Tierdienst in China. — *P.-W. Schmiedel.* Eine arabische und eine japanische Kreuzigungsgeschichte. = *III. 2 : J. Fisher.* Das orientalische Seminar in Berlin.

LXIII. Theologische Studien und Skizzen aus Ost-Preussen. — *I. 1 à 5 : F. Zimmer.* Der Galaterbrief im altlateinischen Text als Grundlage für ein textkrit. Apparat der Vetus Itala. — *Klöpper.* Paulinische Studien. — *F. Zimmer.* Das Gebet nach den paulinischen Schriften. — *F. Sommer.* Das Aposteldekret (Act. xv). Entstehung, Inhalt und Geschichte seiner Wirksamkeit in der christlichen Kirche (à suivre). — *C.-F. Arnold.* Studien zur Geschichte der Plinianischen Christenverfolgung.

LXIV. Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner-und dem Cistercienser-Orden. — *VIII. 4 : Bäumer.* Die Benedictinermärtyrer in England unter Heinrich VIII (voir IX, 1). — *Berlière.* Benedictiner und Cistercienserreformen vor dem Trienter Concil (fin). — *Lager.* Die Abtei Gorze in Lothringen (fin). — *Tomanik.* Aus dem Sonettenkranze « St Benedict und sein Orden » (fin). — *Schratz.* Beiträge zur Geschichte des Benedictinerreichsstiftes St Emmeran in Regensburg (2e art.). — *Berlière.* Die Lehranstalten der Mauriner. — *Schmid.* Die St Lambrechter Totenrotel von 1501-1502 (suite). = *IX.*

Digitized by Google

1 : *Gasser.* Das Benedictirinnenstift Sonnenburg im Pustertale (1er art.). — *Schmid.* Ueber die wissenschaftliche Bildung des heil. Benedict. -- *Grashof* und *Sievers.* Das Benedictirinnenstift Gandersheim und Hrothsuitha (suite).

LXV. Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters. — *III. 3 et 4 : Ehrle.* Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften ; die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franciscanerorden und zu den Fraticel'en. — *Denifle.* Zum päbstlichen Urkunden-und Regestenwesen des XIIIe et XIVe Jh (Introduction) ; die entenzen Hugos von St Victor ; Magister Johann von Dambach ; der Chronist fr. Petrus de Areniis und Papa Luna.

LXVI. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.— *Novembre-décembre: Graetz.* Der Ritus mit den Weidenzweigen am Hüttenfeste, sein Alter und seine Bedeutung ; Notiz ueber Gottesnamen in der heiligen Schrift ; Lehrinhalt der Weisheit in dem biblischen Schrifttum ; Einige Beispiele von ausgesucht türkischem Bekehrungseifer im byzantinischen Reiche.

LXVII. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — 1888. *N°* 1 : *Moore.* Alttestamentliche Studien in Amerika. — *Smend.* Ueber das « Ich » der Psalmen. — *Budde.* Die Eroberung Ost'Manasse's im Zeitalter Josuas. — *Wickes.* Paseq und Legarmeh. — *Marquart.* Schiboleth, ephraimitisch siboleth.

LXVIII. Der Katholik. — *Janvier-février :* Politische und administrative Zustände von Palästina zur Zeit Christi. — Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im XIX Jahrh. (2e art.). — Lebensgang eines deutschen Bischofs um 1500. — Mainz, der Zufluchtsort vertriebener Kirchenfürsten im Reformationszeitalter. — Die kirchlichen Anschauungen des heil. Ambrosius und seiner Zeit (voir n° suiv.). — Die Bischofswahlen von Münster in den Jahren 1707 und 1719. — Laudes und Vesper vom IV-VII Jahrh. (Voir n° suiv.). — Die Bekehrung Englands und die Lagen der Katholiken. = *Avril :* Die in Aethiopien gebräuchliche Liturgie des heil. Johannes Chrysostomus. — Marienverehrung am Mittelrhein bis zum Jahre 1000.

LXIX. Theologische Studien und Kritiken. — 1888. *N°* 3 : *Grünberg.* Die reformatorischen Ansichten und Bestrebungen Luthers und Zwinglis in Bezug auf den Gottesdienst. — *Baudissin.* Zur Erklärung des Buches Jesaia, c. 15, 16. — *Graefe.* Der Schluss des Lukasevangeliums und der Anfang der Apostelgeschichte. — *Koldevey.* Die angebliche Verstümmelung des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Kirchenordnung des Herzogs Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel. — Zwei Nachträge zu der Studie Astarte-Maria.

LXX. Historisches Jahrbuch der Gœrresgesellschaft. — *IX. 1 : Seidenberger.* Die Kämpfe der Mainzer Zünfte gegen Geistlichkeit und Geschllechter im XV Jahrh. — *Ehses.* Die päbstliche Decretale in dem Scheidungspro cesse Heinrichs VIII (1er art.).

Digitized by Google

LXXI. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *IX. 1 et 3* : *Erbes.* Die heil. Cäcilia im Zusammenhang mit der Pabstcrypta sowie der ältesten Kirchen Roms. — *Virk.* Melanchtons politische Stellung auf dem Reichstage zu Augsburg (1530). — *Wilkens.* Geschichte des spanischen Protestantismus im XVI Jahrh. Die Litteratur der Jahre 1848-1886. — *Haupt.* Zur Geschichte der Geisler. — *L. Schulze.* Zur Thomas a Kempisfrage. — *Tesdorpf.* Die Zurückdatierung des Wormseredictes. — *Ney.* Analekten zur Geschichte des Reichstages zu Speier im Jahre 1526 (2e art.). — *Zahn.* Die Dialoge des Adamantius mit den Gnostikern. — *Sauerland.* Cardinal Johannes Dominici und sein Verhalten zu den Unionsbestrebungen während der Jahre 1406-1415. — *Belling.* Ueber Jovinian. — *Dräseke.* Zu Nikolaos von Methone (voir n° 4). — *Wagner.* Zwei Beichtanweisungen aus dem XV Jahrh. = *IX. 4* : *Jacobi.* Ueber die Euchiten — *Loserth.* Die lateinischen Predigten Wiclifs. — *Gess.* Luthers Thesen und Herzog Georg von Sachsen.

LXXII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXXI. 2* : *Jacobsen.* Ueber die lukanischen Schriften. — *Hilgenfeld.* Paulus und Korinth. — *Nöldechen.* Das römische Kätzchenhotel und Tertullian nach dem Partherkriege (voir n° suiv.). = *N° 3* : *Hilgenfeld.* Die Apokalypse des Baruch. — *Holtzmann.* Die paulinische Christologie im Verhältniss zu dem Gegensatze Sarx und Pneuma.

LXXIII. Beweis des Glaubens. — *Janvier-février* : *Martens.* Das dualistische System des Lactanz (voir n° suiv.). — *Bendixen.* Die antiochenische Rede des Paulus. — Die altbabylonische Götterlehre. — *Zöckler.* Julianus und seine christlichen Gegner (voir mars). — *Paul.* Ueber die Abfassungszeit der Evangelien. — Die Geheimnisse der Magie.

LXXIV. Zeitschrift für katholische Theologie. — *XII. 1* : *Probst.* Die spanische Messe bis zum VIII Jahrh (voir n° 2). — *Pesch.* Zinsgrund und Zinsgrenze. — *Niemöller.* Matthias Flacius und der Flacianische Geist in der protestantischen Kirchenhistorie. — *Ehrle.* Das Speculum vitæ S. Francisci in den Hss. = *N° 2* : *Zenner.* Das Wortspiel Samsons (Richt. XV, 16). — *Michael.* Kaiser Friedrich II und die Kirche.

LXXV. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XIV. 2* : *Mohnhaupt.* Historische Entwicklung und dogmatische Darlegung der Lehre von der Präexistenz Christi. — *Ohle.* Die Essener. — (Du même) Ueberdie Essäer in « Quod omnis probus liber ». — *Feine.* Zur synoptischen Frage (3e art.).

LXXVI. Deutsch-evangelische Blætter. — *N° 2* : *Thikötter.* Ulrich von Hutten und Franz von Sickingen.

LXXVII. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1888. *N° 1* : *Zöckler.* Die biblische Litteratur des Jahres 1887 voir n° suiv.). — *Dräseke* Der Sieg der Christentums in Gaza = *N° 2* : *Seeberg.* Die Germanische Auffassung des Christentums in dem früheren Mittelalter (voir n° suiv.). = *N° 3* : *Wandel.* Zur Chronologie des Lebens

Digitized by Google

Pauli (voir le n° suiv.). = N° 4. *Dräseke.* Vitalios von Antiochia und sein Glaubensbekenntniss. — *Hauck.* Zur Donatio Constantini.

LXXVIII. Theologische Quartalschrift. — *LXX.* 1 : *Weymann.* Ueber die Pilgerfahrt der Silvia in das heilige Land. — *Funk.* Zu dem griechischen Pastor Hermæ. — *Uhrig.* Die vierzehn heiligen Nothelfer (quatuordecim auxiliatores).

LXXIX. Theologische Studien aus Wurtemberg. — *IX.* 1 : *Haller.* Die Propheten der nachapostolischen Kirche. — *Bossert.* Briefe zur Geschichte der Reformation in Franken. = N° 2 : *Traub.* Züge aus dem « Bild des ersten Jahr. der Gesellschaft Jesu ».

LXXX. Ungarische Revue. — *Décembre : Abel.* Unedierte Briefe von Luther, Melanchton und Leonhard Stöckel. — *Schwicker.* Monumenta Vaticana Hungariæ (II. 2). — *Kunos.* Eine türkische Siegfriedssage. = *Février : Vambéry.* Christentum und Islam im Orient. *Kunos.* Der Pferdesohn, ein türkisches Volksmärchen.

LXXXI. Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst. — N° 3 : *Korth.* Liber privilegiorum majoris ecclesiæ Coloniensis. Der älteste Cartular des Kölner Domstiftes.

LXXXII. Geschichtsblætter für Stadt und Land Magdeburg. — *XXII-4 : Holstein.* Die Domscholaster von Magdeburg. — *Hülsse.* Der Streit Cardinals Albrecht, Erzbischofs zu Magdeburg, mit dem Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen um die magdeburgische Burggrafschaft. = *XXIII, 1 : Boehmer.* Erzbischoff Giselher von Magdeburg.

LXXXIII. Historische Zeitschrift. — *XXIII. 3 : Niese.* Die Sagen von der Gründung Roms.

LXXXIV. Zeitschrift für Geschichte und Politik. — N° 4 : Ulrich von Hütten. — *Loserth.* Der Kirchen-und Klostersturm der Hussiten und sein Ursprung.

LXXXV. Ausland. — N°s 4 et 5 : *Hiekisch.* Das Heidentum der Tscheremissen. = N° 13 : *Hoernes.* Aus Altindien. = N° 20 : *Braun.* Ein Besuch im Derwischkloster zu Konstantinopel. — *Pollak.* Von der neuen Punditenforschungsreise im Nepal und Tibet.

LXXXVI. Globus. — N° 5 : Koranglaube und Cultur. — N°s 8, 10 et 19 : *Boas.* Die Mythologie der nordwest amerikanischen Kustenvölker. = N° 9 : *von Hesse-Wartegg.* Sitten und Gebräuche der Indianerstämme von British-Columbien. = N° 14 : Die Stellung der Chetiter.

LXXXVII. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. — *XXIII. 1 et 2 : Boas.* Einige Mythen der Tlingit.

LXXXVIII. Grenzboten. — N° 7 : *Hoffmann.* Die Dubarsage und der keilinschriftliche Sintflutbericht (voir n° 9). = N°s 14 et 15 : Ulrich von Hutten.

LXXXIX. Zeitschrift für afrikanische Sprachen. — *I. 3 : Büttner.* Märchen der Ova-Herero.

Digitized by Google

XC. Evangelisches Missionsmagazin. — *Janvier : E. Ofori.* Die Christenverfolgung in Akem. = *Mars : Lechler.* Die Chinesen in ihrem Verhältniss zur europäischen Kultur (voir Avril). = *Avril : L.-J. Frohnmeyer.* Neuere Reformbestrebungen im Hinduismus (voir les nos suiv.). = *Juillet : Kolb.* Die Jesuitenmissionen in Paraguay.

XCI. Rivista storica italiana. — *IV. 4 : Paolucci.* L'idea di Arnoldo da Brescia nella riforma di Roma.

XCII. Archivio storico italiano. — *V. 1 : Guasti.* Ricordanze di M. Gimignano Jughirami concernenti la Storia ecclesiastica e civile dal 1378 al 1452.

XCIII. Archivio per lo studio delle tradizioni popolari. — *VI. 2 et 3 : Fumagalli.* Bibliografia paremiologica italiana (fin). — *Cherubini.* Superstizioni popolari dell' alto Contado Milanese. — *Lumbrozo.* Superstitioni pesaresi nel secolo XVIII scritte da Annibale Olivieri. — Prognostici che si traggono dal miracolo di S. Gennaro in Napoli. — *Giovanni.* Diavoli e giganti nel Canavase. — *Rondoni.* Appunti sopra alcune leggende mediœvali di Piza, della Lunigiana e di S. Miniato al Tedescho. — La leggenda di S. Antonio. — *Cibele.* Acque, pregiudizi e leggende bellunesi.

XCIV. Archivio per l'antropologia e la etnologia. — *XVII. 3 : Bastanzi.* Superstizioni religiose nelle provinzie de Treviso e di Belluno. — *Karusio.* Pregiudizi popolari Putignanesi (Bari). — *Mazzucchi.* Leggende, pregiudizi e superstizioni del volgo nell'alto Polesini.

XCV. Revista de Espana. — *15 janvier : Barros.* Consideraciones historicas acerca de las antiguas basilicas de San Vicente y de San Acislo, antes de la ereccion de la Mezquita Aljama de Córdoba. = *30 janvier : Inclan.* Fiestas de beatificacion y canonizaciones en el siglo XVII.

XCVI. Theologische Studien. — *VI. 1 : Muller.* Ibn Gebirol en zyne godsleer. — *De Visser.* Nieuwe poging tot oplossing van het Joëlvraagstuk (3e art.).

XCVII. Theologisch Tydschrift. — *Mai : J. M. S. Baljon.* De verhouding tusschen den brief van Judas en den tweeden brief van Petrus.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

C. Pesch. Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. I et II. (Extrait de : « Stimmen aus Maria Laach »). — Fribourg. Herder, in-8 de VIII et 112 p. ; et de III et 140 p. ; 3 m. 30.

G. T. Ladd. What is the Bible? An inquiry into the origin and nature of the Old and New Test. in the light of modern biblical study. — New-York. Scribner, 1888 ; in-12 de XI et 497 p. ; 2 d.

W. B. von Repta. Religiöse Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Cultur. — Czernowitz. Pardini ; in-8 de 23 p.; 40 pf.

E. Hardy. Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft im akademischen Studium unserer Zeit (Discours académique). — Fribourg, Herder, 1887; in-8 de 39 p. ; 60 pf.

CHRISTIANISME

J. de Bonniot. Le miracle et ses contrefaçons : prodiges païens, hérétiques; magie, spiritisme ; hypnotisme ; hystérie ; possessions. — Paris, Bray-Retaux, 1887 ; in-8 de XII et 430 p.

B. Labanca. La filosofia cristiana : studio storico-critico. II. — Turin, Loescher ; in-8 de XV et 691 p. ; 8 fr.

L. Tosti. Prolegomeni alla storia universale della chiesa (vol. XII des OEuvres complètes). — Rome, Pasqualucci ; in-8 de XIX et 481 p. ; 6 fr. 50.

Ph. Hergenrœther. Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. — Fribourg, Herder ; in-8 de XVI et 552 p. ; 6 m.

T. A. Evetts. Rites of the Coptic church, translated from coptic mss. (Order of baptism and matrimony). — Londres, Nutt, in-8 ; 1 sh.

M. Wlassak. Rœmische Processgesetze, I. — Leipzig, Duncker et Humblot, 6 m.

Acta Sanctorum Hiberniæ ex codice Salmanticensi. — Londres, 1888 ; 34 sh. 6.

Raoul Bompard. Le pape et le droit des gens. — Paris, Arthur Rousseau, 1 vol. in-8 ; 4 fr.

Digitized by Google

M. Armellini. Le chiese di Roma dalla loro origini sino al secolo XVI. — Rome, impr. romaine, 1887; in-8 de III et 805 p.

E. Cauly (l'abbé). Histoire de la Religion et de l'Église (cours d'instruction religieuse). — Paris, Poussielgue; 1 vol. in-18 de 700 p.; 4 fr.

V. Postel. Histoire de l'Église depuis Notre-Seigneur jusqu'au pontificat de Léon XIII. — Lille. Desclée de Brouwer; 1 vol. in-8 de 450 p. (avec grav.); 5 francs.

Mc. Clintock et *J. Strong.* Cyclopædia of biblical, theological and ecclesiastical literature. Supplement V. 2 (Co-Z), with addenda (A-Z). — New-York, Harper, 1887; in-8 de v et 1078 p. ill.; 5 d.

J. Ker. Lectures on the history of preaching (ed. par A. R. Maceven). — Londres, Hodder; in-8 de 412 p.; 7 sh. 6.

E. von Bertouch. Kurzgefasste Geschichte der geistlichen Genossenschaften und der daraus hervorgegangenen Ritterorden. — Wiesbaden, Berchtold; in-8 de XVIII et 207 p.; 3 m. 60.

Orbis seraphicus. Historia de tribus ordinibus a seraph. patriarcha S. Francisco institutis etc. De missionibus Fratrum minorum a S. Congr. de Propaganda Fide dependentibus t. II (edd. PP. Marcellinus a Civetia et Th. Domenichelli). — Quaracchi près Florence. Imp. du Coll. de Saint-Bonaventure; 1887; in-fol. de VII et 906 p.; 25 fr.

Thiéry. Étude sur le chant grégorien. — Tournai, Desclée Lefebvre, 1887, in-8 de 829 p.; 10 fr.

Acta pontificorum romanorum inedita III. Urkunden der Päbste vom J. 590 bis zum J. 1197, ed. J. von Pflugk-Hartung; t. III, p. 2. Indices. — Stuttgard. Kohlhammer; in-8 de 413 à 506 p.; 5 m. 50.

J. Agus. Epistola beati Pauli ad Romanos analytice et logice explicata. — Ratisbonne. Pustet; in-8 de VIII et 812 p.; 8 m.

J. Woltjer. Pontius Pilatus. Eene studie. — Amsterdam. Wormser; in-8 de 44 p.; 1/2 fl.

The four gospels from the Munich ms (q) now numbered Lat. 6224 in the R. library at Munich with a fragment from Saint John in the Hof-Bibl. at Vienna (cod. lat. 502), ed. by H. J. White, with a facsimile. — Oxford, Clarendon Press; in-4 de LVI et 166 p.; 12 sh. 4.

T. Livius. S. Peter, bishop of Rome, or the roman episcopate of the prince of the apostles. — Londres, Burns et Oates; in-8; 12 sh.

Janvier. — Histoire de saint Pierre, prince des apôtres et premier pape. — Tours, Mame, in-12 de 216 p., ill.

R. Johnstone. The first epistle of Peter. Revised text with introduction and commentary. — Londres, Hamilton; in-8 de 416 p.; 10 sh. 6.

T. C. Edwards. The Epistle to the Hebrews. — Londres, Hodder; in-8 de 340 p.; 7 sh. 6.

C. Sturhan. Von Herodes dem Grossen bis zum Kriege mit den Römern.

Digitized by Google

Bilder aus dem jüdischen Volks zur Zeit Jesu Christi und seiner Apostel. — Detmold. Schenk., 1887 ; in-8 de IV et 211 p. ; 2 m.

P. Madsen. Johannes Aabenbaring indledet og fortolket. II. Fortolkning. — Copenhague. Gad ; in-8 de 456 p. ; 5 kr. 75.

H. H. Evans. St-John, the author of the fourth gospel. — Londres, Nisbet ; in-8 de 132 p. ; 6 sh.

Gédéon Chastand. L'apôtre Jean et le Quatrième Évangile. — Paris, Fischbacher ; in-12 de 350 p. ; 3 fr. 50.

Ernest Bertrand. Essai critique sur l'authenticité des épîtres pastorales. — Paris, Fischbacher ; in-8 de 165 p. ; 3 fr.

J. R. Harris. The Teaching of the apostles (Didachê) newly edited with facsimile text and commentary. — Baltimore, Agence de John Hopkins Univ., 1887 ; in-4 de VIII et 107 p. avec 10 pl. ; 20 sh.

E. de Pressensé. Le siècle apostolique, première période (2e vol. de l'Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne). — Paris, Fischbacher ; in-8 de LV et 413 p. ; 7 fr. 50.

J. Heron. The church of the sub-apostolic age : its life, worship and organisation in the ligth of the Teaching of the twelve Apostles. — Londres, Hodder ; in-8 de XI et 300 p. ; 6 sh.

C. F. Arnold. Die Neronische Christenverfolgung. — Leipzig, Richter ; in-8 de IX et 120 p. ; 4 m.

J. Bernard de Montmélian. Saint Maurice et la légion thébaine. — Paris, Plon ; 2 vol. in-8, 15 fr.

G. B. Lugari. Le catacombe, ossia il sepolcreto apostolico dell' Appia descritto ed illustrato. — Roma, Befani ; in-4 de 86 p. et 9 pl.

H. Achelis. Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der rœmischen Katakomben. — Marbourg, Elwert ; in-8 de 111 p. ; 2 m.

J. A. Robinson. Collation of the Athos codex of the Shepherd of Hermas, transl. and edited. — Londres, Cambridge Warehouse ; 1 vol. in-8 ; 3 sh. 6.

Tatianus. Evangeliorum harmoniæ arabice. Nunc primum ex duplici codice edidit et translatione latina donavit Aug. Ciasca. — Rome, typ. polygl. ; in-4 de XV et 108 p.

W. Schwarz. De Vita et scriptis Juliani imperatoris (Dissert.). — Bonn. Behrendt ; in-8 de 43 p. ; 1 m. 20.

P. de Lagarde. Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien, neu herausgeg. — Gœttingue, Dieterich, 1887 ; in-4 de 163 p. ; 7 m.

F. Cabrol. Le manuscrit d'Arezzo. Écrits inédits de saint Hilaire et pèlerinage d'une dame gauloise du IVe siècle aux lieux saints. — Paris, Palmé ; in-8 de 48 p.

J. A. Heikel. De præparationis evangelicæ Eusebii edendæ ratione. — Berlin, Mayer et Müller, in-8 de VIII, 106 et 75 p. ; 2 m. 40.

Digitized by Google

V. Garenfeld. Die Trierer Bischöfe des IV Jahrh. — Bonn, Behrendt; 1 m. 20 pf.

A. Ceruti. Il rito ambrosiano nella festa della s. Annunziata in Quaresima. — Milan, Marchi, 1887; in-8 de 175 p.; 3 fr. 50.

Cassiani. Institutionum libri XII, etc. (t. XVII du Corpus script. eccl. lat.); éd. M. Petschenig. — Leipzig, Freytag; in-8 de CXVI et 530 p.; 20 m. 50.

A. Puech. Prudence : étude sur la poésie chrétienne au IVe siècle. — Paris, Hachette; in-8 de 320 p.; 7 fr. 50.

C. Mirbt. Die Stellung Augustins in der Publicistik des Gregorianischen Kirchenstreits. — Leipzig, Hinrichs; in-8 de V et 113 p.; 3 m.

H.-F. Tozer. The Church and the Eastern empire (Epochs of Church History). — Londres, Longmans; in-8 de 208 p.; 2 sh. 6.

W.-W. Skeat. The Gospel according to St Matthew in Anglo-Saxon, Northumbrian and Old Mercian versions, synoptically arranged with collations exhibiting all the readings of all the mss. — Cambridge, University Press. 1888.

Léon Schlosberg. Controverse d'un évêque. Lettre adressée à un de ses collègues vers l'an 514, traduite en français du texte arabe. — Paris, Vieweg; broch. in-8; 2 fr.

J. Dahmen. Das Pontifikat Gregors II, nach den Quellen bearbeitet. — Düsseldorf, Schwann; 1 m. 20 pf.

J.-F. Marcks. Die politisch-kirchliche Wirksamkeit des Ersbischofs Agobard von Lyon. — Leipzig, Fock; 1 m.

R.-W. Church. Saint Anselm. — Londres, Macmillan; in-8 de XII et 355 p.; 5 sh.

E.-A. Peloux. La doctrine de la rédemption d'après Anselme de Cantorbéry. — Toulouse, Chauvin; in-8 de 48 p.

G. de Renaldis. Memorie storiche dei tre ultimi secoli del patriarcato d'Aquileja. — Udine, Gambierasi; 6 fr.

F. Lesser. Erzbischof Poppo von Trier (1016-1047). Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Episkopats vor Ausbruch des Investiturstreites. — Leipzig, Duncker et Humblot; in-8 de IV et 80 p.; 2 m. 40.

E. Salvagnini. S. Antonio di Padova e i suoi tempi (1195-1231). — Turin, Roux, 1887; in-8 de XXIII et 312 p.; 5 fr.

C. Le Couteulx. Annales ordinis Cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429 nunc primum a monachis ejusdem ordinis in lucem editi. — 2 vol. Neuville-sous-Montreuil, impr. Duquat; in-4 de CXVIII, 524 et 568 p.

W. Martens. Heinrich IV und Gregor VII nach der Schilderung von Ranke's Weltgeschichte. Kritische Betrachtungen. — Dantzig, Weber, 1887; in-8 de 91 p.; 2 m.

G. Erler. Der Liber cancellariæ apostolicæ vom J. 1380 und der Stilus palatii abbreviatus Dietrichs von Nieheim. — Leipzig, Veit; in-8 de XXX et 234 p.

Digitized by Google

Clédat. Le Nouveau Testament, traduit au XIII^e^ siècle en langue provençale, suivi d'un rituel cathare. — Paris, Leroux ; 50 fr.

R. Kayser. Placidus von Nonantula : De honore ecclesiæ. Ein Beitrag zur Geschichte des Investiturstreits. — Kiel, Toeche ; in-8 de 65 p. ; 1 m.

G. Sommerfeldt. Die Romfahrt Kaiser Heinrichs VII (1310-1313), I. — Koenigsberg, Gräfe ; 1 m. 20 pf.

E.-C. Lesserteur. Saint Thomas et la prédestination. — Mayenne, Nézan ; in-8 de 264 p.

Lavocat. Procès des frères et de l'ordre du Temple. — Paris, Plon ; 7 fr. 50.

M. Prou. Études sur les relations politiques du pape Urbain V avec les rois de France Jean II et Charles V (1362-1370). — Paris, Vieweg ; 1 vol. gr. in-8 ; 6 fr.

M. Krühne. Urkundenbuch der Klöster der Grafschaft Mansfeld (Geschichts quellen der Provinz Sachsen). — Halle, Hendel ; 16 m.

A. Mussafia. Die mittelalterlichen Marienlegenden, 2^e^ partie. — Vienne, Tempsky ; in-8 de 90 p. ; 1 m. 40.

A.-H. Chirat. Sainte Catherine de Sienne et l'Église au XIV^e^ siècle. — Paris, Delhomme et Briguet ; in-8 de XIV et 404 p.

J. Uebinger. Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus. — Paderborn, Schöningh ; in-8 de VI et 198 p. ; 2 m. 40.

J. Wyclif. Sermones (éd. princeps par J. Loserth). II. Super evangelia de Sanctis. — Londres, Trübner ; in-8 de XXV et 476 p.

J. Neuwirth. Geschichte der christlichen Kunst in Böhmen bis zum Aussterben der Premysliden. — Prague, Calve ; 10 m.

P. Fournier. Notice sur la bibliothèque de la Grande-Chartreuse au moyen âge, suivie d'un catalogue de cette bibliothèque au XV^e^ siècle. — Lyon, Cote ; 3 fr.

C. Werckshagen. Luther und Hutten. Das Verhältniss Luthers zum Humanismus in den Jahren 1518-1520. — Wittenberg, Herrose ; in-8 de VII et 94 p. ; 1 m. 50.

F.-H. Hedge. Martin Luther and other essays. — Boston, Roberts ; in-12 de III et 326 p. ; 2 d.

H. Hering. Doktor Pomeranus, Johannes Bugenhagen. — Halle, Niemeyer ; in-8 de IV et 175 p. ; 2 m. 40.

F.-A. Gasquet. Henri VIII and the English monasteries, an attempt to illustrate the history of their suppression, t. I. — Londres, Hodges ; in-8 de 500 p. ; 12 sh.

F. Leist. Quellenbeiträge zur Geschichte des Bauernaufruhrs in Salzburg (1525-1526). — Salzbourg, Kerber ; 3 m. 50 pf.

J. Calvin. Institution de la religion chrétienne. Nouvelle édition sur l'édition française de 1560, par Fr. Baumgartner. — Genève, Beroud ; in-8 ; 10 fr.

Digitized by Google

Calvini Opera. Corpus Reform., t. 64. — Brunswick, Schwetschke; in-4; 12 m.

F. Gess. Die Klostervisitationen des Herzog Georg von Sachsen. — Leipzig, Grieben; in-8 de IV et 55 p.

A. Richter. Der Reichstag zu Nürnberg (1524). — Leipzig, Fock; 1 m. 80.

G. Wolf. Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555-1559 (avec documents). — Berlin, Seehagen; in-8 de XII et 473 p.; 8 m.

W. Voss. Die Verhandlungen Pius IV mit den katholischen Mächten ueber die Neuberufung des Tridentiner Concils (1560) bis zum Erlass der Indictionsbulle (29 nov.). — Leipzig, Fock, 1887; in-8 de 136 p.; 1 m. 80.

J. Soffner. Geschichte der Reformation in Schlesien. II. — Breslau, Aderholz; in-8 de XIX et 462 p.; 5 m.

Abel Lefranc. La jeunesse de Calvin. — Paris, Fischbacher; in-8 de XVI et 229 p.; 6 fr.

G. Wunderli. Zürich in der Periode 1519-1531. In besonderer Berücksichtigung der Jansenschen Angriffe. — Zurich, Höhr; 2 m.

L. Schuster. Johann Kepler und die grossen kirchlichen Streitfragen seiner Zeit. — Graz, Moser; in-8 de VII et 243 p.; 4 m.

M.-A. Perk. Der Protestantismus im Groszherzogthum Luxemburg. — Weimar, Zuckschwerdt; in-8 de 19 p.; 60 pf.

H.-H. Koch. Die Reformation im Herzogthum Jülich, 2 fasc. — Francfort, Foesser, 1883 et 1888; in-8 de 112 p.; 1 m. 75.

G.-M. Pachtel. Ratio studiorum et institutiones scholasticæ Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes. II. Ratio studiorum anno 1586, 1599, 1832. — Berlin, Hofmann; in-8 de VII et 524 p.; 15 m. (Coll. des Monumenta Germaniæ pædagogica.)

C.-A. Wilkens. Geschichte des spanischen Protestantismus im XVI Jahrh. — Gütersloh, Bertelsmann; in-8 de XV et 259 p.; 4 m.

E. Fermendziu. Acta Bulgariæ ecclesiastica ab a 1565 usque ad a 1799. — Zagrab, L. Hartmann, 1887; in-8 de XXII et 410 p.; 6 m. 40.

J. Müller. Die deutschen Katechismen der Böhmischen Brüder, etc., und eine Abhandlung ueber das Schulwesen der böhm. Brüder. — Berlin, Hofmann, 1887; in-8 de XIV et 467 p.; 12 m. (Coll. des Monumenta Germaniæ pædagogica.)

E.-A. Senft. L'église de l'Unité des frères (moraves). Esquisses historiques. — Neuchâtel, Delachaux; in-12 de 277 p.; 3 fr. 50.

G. Matthis. Die Leiden der Evangelischen in der Grafschaft Saarwerden (Alsace). Reformation und Gegenreformation (1557-1700). — Strasbourg, Heitz; in-8 de VIII et 272 p.; 3 m.

W.-H.-B. Proby. Annals of the Low church party in England down to the death of archbishop Tait. I. — Londres, Hayes; in-8 de 530 p.

Necrologium almæ reformatæ provinciæ Tyrolensis sive Leopoldi, ab a. 1580

Digitized by Google

usque ad præsens. — Quaracchi, Impr. du Coll. Saint-Bonaventure ; in-8 de 734 p.

Paul Lallemand. Histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France. — Paris, Thorin ; 10 fr.

Bizouard (l'abbé). Histoire de sainte Colette et des Clarisses en Franche-Comté. — Paris, Vic et Amat ; 1 vol. gr. in-8 de 550 p. et XIV pl. ; 10 fr.

Broglie (prince Emmanuel de). Mabillon et la Société de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés à la fin du XVII^e^ siècle (1664-1707). — Paris, Plon ; 2 vol. in-18 ; 15 fr.

E. Legrand. Bibliothèque grecque vulgaire, t. IV. Epistolaire grec, ou recueil de lettres adressées à Chrysanthe Notaras, patriarche de Jérusalem, par les princes de Valachie et de Moldavie (1684-1730). — Paris, Maisonneuve ; 20 fr.

Religious life in Scotland from the reformation to the present day, by Lindsay, C.-G.-M. M'Crie, Blair, Landels, Norman, L. Walker. — Londres, Nelson ; in-8 de 312 p. ; 2 sh. 6.

L. Carrau. La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours. — Paris, Alcan ; in-8 de VII et 296 p. ; 7 fr. 50.

R. Jobst. Gœthe's religiöse Entwicklung bis zum Jahr 1780. — Colberg, Wranke ; 1 m.

Ch. M. Yonge. Eminent Women Series. Hannah More. — Londres, Allen.

J. H. Kennedy. Early days of Mormonism ; Palmyra, Kirtland and Nauvoo. — New-York, Scribner ; in-12 de VI et 275 p. ; 1 d. 50.

F. Nippold. Die Thümmelschen Religionsprocesse vom kirchengeschichtlichen und kirchenrechtlichen Standpunkte beleuchtet. II. Die Kasseler Verhandlungen und die Zwischenfälle in Weimar und Herne. — Halle, Stiren ; in-8 de 114 p. ; 1 m.

E. Friedberg. Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und OEsterreich. — Leipzig, Tauchnitz ; in-8 de XV et 446 p. ; 16 m.

B. Livansky. Le protopresbytre Janischef et la nouvelle crise doctrinale dans l'Église russe (en russe). — Fribourg, Herder ; in-8 de VI et 92 p. ; 3 m.

Massaja (le cardinal). Mes trente-cinq années de mission dans la Haute-Éthiopie. I. — Paris. Mesnil ; 2 vol. in-8 ; 10 fr.

Lagrange (L'abbé). Lettres choisies de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans. — Paris, Gervais ; 10 fr.

Stepniak. The Russian peasantry, their agrarian condition, social life and religion. — 2 vol. Londres, Sonnenschein.

J. M. Villefranche. Dom Bosco. — Paris, Bloud et Barral ; 1 vol. in-8 ; 3 fr. 50.

Collection des circulaires de l'administration des cultes depuis dix ans. (Documents officiels.) — Paris, Dupont ; 10 fr.

Digitized by Google

Rautenberg. Rundschau ueber die Geschichte der dänisch-sächsischen evangelisch-lutherischen Mission unter den Tamulen, von Ziegenbalg bis auf die Gegenwart aufgestellt. — Leipzig. Vereinshaus ; in-8 de VI et 195 p.; 2 m.

Ed. Rabaud. Michel Nicolas, professeur à la Faculté de théologie de Montauban, sa vie, ses œuvres. — Paris, Fischbacher ; in-8 de 48 p.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

H. C. Adams. History of the Jews. — Londres, Religious Tract Society (Histoire des Juifs de l'ère chrétienne jusqu'à nos jours).

P. Manfrini. Gli Ebrei sotto la dominazione romana. — I. Turin, Bocca ; in-8 de 310 p.; 5 fr.

D. Castelli. Storia degli israeliti dalle origini fino alla monarchia. II. La monarchia. — Milan, Hoeppli ; in-16 de 470 p. ; 5 fr.

E. Reuss. Hiob. — Brunswig, Schwetschke ; in-8 de IV et 115 p.; 2 m.

M. Dods. The book of Genesis. — New-York, Armstrong ; in-8 de V et 445 p. ; 1 d. 50.

F. Delitzsch. Neuer Commentar ueber die Genesis. — Leipzig, Dörffling et Franke, 1887; 12 m. = Biblical commentary on the Psalms, II. — Londres, Hodder ; in-8 de 520 p.; 7 sh. 6.

J. P. Eremao. The serpent of Eden ; a philological and critical essay on Gen. III. — Londres, Paul ; in-8 de 170 p.; 4 sh. 6.

J. Forbes. Studies on the book of Psalms : the structural connection. — Edimbourg, Clark ; in-8 de 276 p. ; 7 sh. 6.

A. Westphal. Les sources du Pentateuque (thèse). — Toulouse, Chauvin ; in-8 de 235 p.

In Isaiam prophetam interpretatio S. Joh. Chrysostomi nunc primum ex Armenio in latinum sermonem a P.P. Mekitharistis translata. — Venise, Saint Lazare 1887 ; in-8 de XX et 468 p. ; 10 fr.

S. R. Driver. Isaiah, his life and times and the writings which bear his name. — Londres, Nisbet.

Eug. Le Savoureux. Le prophète Joël. Introduction critique, traduction et commentaire. — Paris, Fischbacher ; 1 vol. in-4 de 159 p.; 10 fr.

J. Fabre d'Envieu. Le livre du prophète Daniel traduit d'après le texte hébreu, araméen et grec, avec une introduction critique ou défense nouvelle du livre et un commentaire littéral, exégétique et apologétique. — Paris, Thorin ; 2 vol. in-8 de XIV , 909 et IV, 8 p. ; 15 fr.

W. Schulz et *H. Strack.* Die Psalmen und die Sprüche Salomos ausgelegt. — Nordlingen, Beck ; de VIII et 392 p.

L. Wreschner. Samaritanische Traditionen mitgeteilt und nach ihrer geschichtlichen Entwicklung untersucht. — Berlin, Mayer et Müller ; in-8 de XXXI et 64 p. ; 3 m.

P. Cassel. Mischle Sindbad, Secundus-Syntipas. Edirt, emendirt und erklärt.

Digitized by Google

Einleitung und Deutung des Buches der sieben weisen Meister. — Berlin, Schaeffer; 10 m.

Fl. Josephi Opera, ed. Niese. Ed. minor, 2 voll. — Berlin, Weidmann ; in-8 de IV, 282 et 317 p. ; 3 m.

J. P. Martin. Introduction à la critique générale de l'A. T. De l'origine du Pentateuque, t. II. — Paris, Maisonneuve ; in-4 de XXVI et 485 p. ; 30 fr.

Campaner y Fuertes. Bosquejo histórico de la dominación islamita en las islas Baleares. — Madrid, Murillo ; 5 p.

C. Schick. Beit el Makdas oder der alte Tempelplatz zu Jerusalem, wie er jetzt ist. — Stuttgard ; Steinkopf ; 5 m.

J. F. Keane. Six months in the Hejaz ; an account of the Mohamedan pilgrimages to Mecca and Medina. — Londres, Ward. 1887 ; in-8 de 306 p. ; 6 sh.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

C. Wessely. Griechische Zauberpapyrus von Paris und London. — Leipzig, Freytag ; 9 m. 20.

M. Duncker. Griechische Geschichte bis zum Tode des Perikles. I^er^ livre, 1^re^ partie. — Leipzig, Duncker et Humblot ; 1 m.

Corpus inscriptionum latinarum : Vol. XI, 1. Inscriptiones Æmiliæ, Etruriæ, Umbriæ latinæ, ed. *E. Bormann.* — Vol. XII. Inscriptiones Galliæ Narbonensis latinæ, ed. *O. Hirschfeld.* — Berlin, Reimer ; 62 et 90 m.

O. Kern. De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis quæstiones criticæ. — Berlin, Nicolaï ; 3 m.

A. Bougot. Étude sur l'Iliade d'Homère ; invention, composition, exécution. — Paris, Hachette ; 1 vol. in-8 ; 7 fr.

F. Wagner. De omnibus quæ ab Augusti temporibus usque ad Diocletiani ætatem Cæsaribus facta traduntur. — Iena, Neuenhahn ; 2 m. 40 pf.

H. Auer. Der Tempel der Vesta und das Haus der Vestalinnen am Forum romanum. — Leipzig, Freytag ; 6 m.

Herodoti. Historiæ, rec. Alfred Holder. — Editio major, II (Bibl. script. Græc. et Rom., ed. C. Schenkl). Leipzig, Freytag. 1888 ; 1 vol. in-8 de 420 p. ; 4 m.

H. Lacour-Gayet. Antonin le Pieux et son temps. — Paris, Thorin ; 12 fr.

Die Ergebnisse der Ausgrabungen zu Pergamon. Dritter vorläufiger Bericht (1883-1886). — Berlin, Grote ; 10 m.

W. Schwartz. De vita et scriptis Juliani imperatoris. — Bonn, Behrendt ; 1 m. 20.

E. Luebbert. Prodromus in Pindari locum de Pelopis pueritia. — Bonn, Cohen ; 1 m.

J. Paulson. Studia Hesiodea. I. — 4 m.

J. J. Wilkinson. Oannes according to Berosus ; a study in the church of the ancients. — Londres, Speirs ; in-8 de XX et 263 p.

Digitized by Google

J. Menant. Ninive et Babylone. — Paris, Hachette, 1887; in-18 de 320 p., ill., 2 fr. 25.

J. Rhys. Lectures on the origin and growth of religion in Celtic Heathendom (Hibbert lectures de 1886). — Londres, Williams et Norgate; in-8 de 680 p.; 10 sh. 6.

A. Gehrke. Vorstufen christlicher Weltanschauung im Altertum. Kulturgeschichtliche Abhandlung. — Rudolstadt (Progr. du Gymn.) 1887; in-4 de 34 p.

Z. A. Ragozin. Assyria from the rise of the empire to the fall of Nineveh. — New-York, Putnam; in-12 de XVIII et 450 p.; 1 d. 30.

— Chaldea from the earliest times to the rise of Assyria (treated as general introduction to the study of ancient history). — Londres, Unwin; in-8 de 392 p.; 5 sh.

RELIGIONS DE L'ASIE.

A Bergaigne. L'ancien royaume de Campa dans l'Indo-Chine d'après les inscriptions. — Paris, Leroux, 1 vol. in-8; 4 fr.

J. Darmesteter. Points de contact entre le Mahâbhârata et le Shâh-Nâmah. — Paris, Leroux, 1 vol. in-8, 2 fr.

J. Becker. Mahabharata. Der grosse Krieg (Saga I). — Leipzig, Fock, 2 m. 40.

Babá *Padmanji.* Manual of Hinduism, II. — Bombay. Tract and Book Society, 1887; in-12 de 452 p.

Vináyakráv Govind Limaye. Nhánavali áni Rithushánti, or a woman under menstruation for the first time and the ceremony performed by her husband on that occasion. — Bombay, chez l'auteur, 1887; in-8 de 60 p.

Pandit *Padmarája.* A treatise of Jain law and usages. — Bombay, chez l'auteur, 1887; in-16 de 38 p.

E. J. J. Modi. Avastá Jamánáni Gharsansári Badad (La vie sociale des disciples de Zoroastre d'après l'Avesta). — Bombay, chez l'auteur, 1887; in-8 de 92 p.

— Avastá Jamánáni Ghar Sansári Jindagi, Bhugol ane Ekarárnámun. — Bombay, chez l'auteur, 1887; in-8 de 263 p. (La vie sociale, la géographie et la profession de foi des disciples de Zoroastre).

J. F. B. Rabádi. Dinbeha Májdiyashni. — Surate. Narotamdás Govindrám, 1887; in-8 de 170 p. (Histoire et religion des disciples de Zoroastre).

G. Eug. Simon. China : its social political and religious life. — Londres, Low. 1887; in-8 de 340 p.

RELIGIONS DE L'AMÉRIQUE

Comte *F. A. de la Rochefoucauld.* Palenqué et la civilisation maya. — Paris, Leroux, 7,50.

Digitized by Google

FOLK-LORE

H. Zotenberg. Histoire d'Alâ-al-dîn ou la Lampe merveilleuse. Texte arabe. — Paris, Maisonneuve; 9 fr.

F. von Westenholz. Die Griseldis-Sage in der Literaturgeschichte. — Heidelberg. Groos; 2 m. 40.

J. Hinton Knowles. Folk-tales of Kashmír. — Londres, Trübner, 1888.

S. M. Natesa Sastri. Folklore in southern India. — Londres, Trübner.

F. Arnaudin. Contes populaires recueillis dans la grande Lande, le Born, les petites Landes et le Marensin. — Bordeaux, Moquet, 1 vol. in-12; 5 fr.

L. von Schrœder. Die Hochzeitsgebräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ungrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker. — Berlin, Ascher; 5 m.

Florence Groff. Contes arabes extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale. — Paris, Leroux; 5 fr.

C. Baissac. Le Folk-lore de l'île Maurice. Texte créole et traduction française. — Paris, Maisonneuve; in-8 écu de XIX et 466 p.; 7 fr., 50.

Sippurim. Ghettosagen, jüdische Mythen und Legenden. Volksausgabe. — Prag. Brandeis; 2 m. 50.

G. Sarrasin. Beowulf-Studien. Ein Beitrag zur Geschichte der altgermanischen Sage und Dichtung. — Berlin. Mayer et Müller; 5 m.

P. G. Heims. Seespuck : Aberglauben, Märchen und Schnurren in Seemannskreisen gesammelt. — Leipzig, Hirt; in-8 de VIII et 208 p.

G. Pitré. Fiabe et leggende popolari siciliane. — Palerme, Pedone Lauriel; in-18 de XIII et 282 p.; 5 fr.

F. de P. Villa-Real. El libro de las tradiciones de Granada. — Grenade, chez l'auteur; in-8 de XV et 502 p.; 6 p.

John White. The ancient history of the Maori : his mythology and traditions. — Wellington, Didsbury, 1887; in-8 de XIII et 164 p.; 7 sh. 6.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME DIX-SEPTIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

Etudes sur le Deutéronome (2e article). — I. Composition. — II. Les sources et la date, par M. *L. Horst* 1

La légende d'Achille d'après M. E.-H. Meyer, par M. *Eug. Monseur*. . 23

M. Max Müller et les origines de la mythologie, par M. *Paul Regnaud* . 46

Le pessimisme moral et religieux chez Homère et Hésiode (troisième et dernier article), par M. *J.-A. Hild* 129

La religion des anciens Babyloniens et son plus récent historien, M. Sayce, par M. *J. Halévy* 169

Les Hypogées royaux de Thèbes. — Bulletin critique de la religion égyptienne (1er article), par M. *G. Maspero*. 253

Les controverses religieuses entre les Chrétiens et les Juifs au moyen âge en France et en Espagne, (premier article) par M. *Is. Loeb* . . . 311

Les travaux de M. Jeremias et de M. Haupt sur la religion et la langue des anciens Assyriens, par M. *J. Halévy* 339

MÉLANGES ET DOCUMENTS

La morale religieuse chez les Musulmans, traduction française de l'Akhlaqi-Hamidé, ouvrage turc de Méhémet Saïd Effendi, par M. *J.-A. Decourdemanche*. 52

Un nouveau dieu syrien à Rome, par M. *Georges Lafaye* 219

Encore un mot sur la Vie Contemplative de Philon, par M. *L. Massebieau* 230

Correspondance. Lettre de M. *Georges Lafaye* 349

REVUE DES LIVRES

A. de Nino. Usi e costumi abruzzesi (M. *Th. de Puymaigre*). 78

Breviarium Chaldaïcum (M. *Rubens Duval*) 81

Histoire de Joseph, par Saint-Ephrem (M. *Rubens Duval*) 81

Ernest Chantre. Recherches anthropologiques sur le Caucase (M. *N.*) . 87

H.-R. Gochler. De Matris Magnæ apud Romanos cultu (M. *Georges Lafaye*) 92

Antiqua mater, a study of christian origins (M. *Jean Réville*). . . . 93

Digitized by Google

Pages.

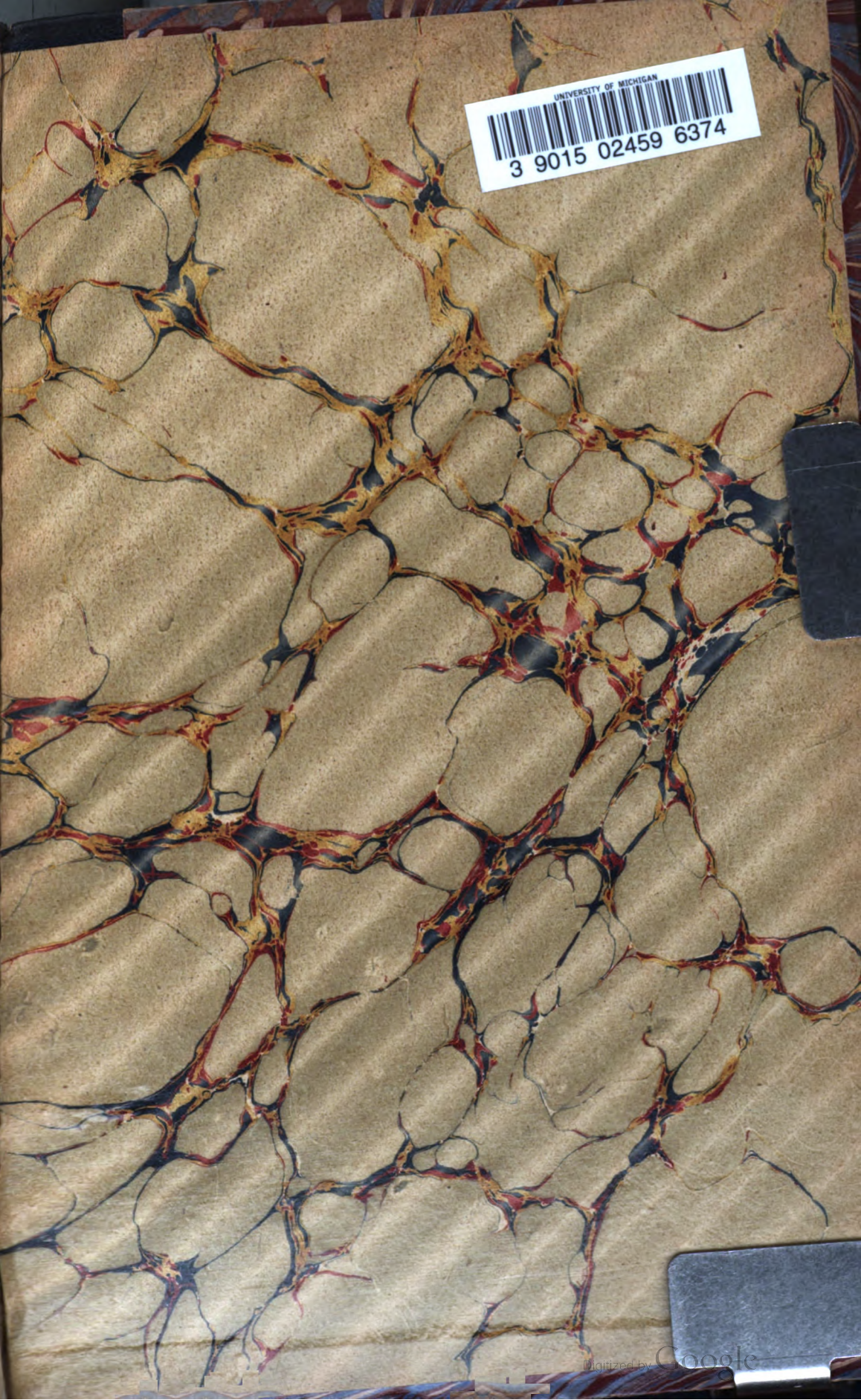
A. Marignan. La foi chrétienne au IVe siècle (M. *Albert Réville*) . . . 233
A. Marignan. La médecine dans l'Église au VIe siècle (M. *Albert Réville*) 233
Andrew Lang. Myth, ritual and religion (le comte *Goblet d'Alviella*). . 235
W. Baldensperger. Das Selbstbewustsein Jesu (M. *X. Koenig*) . . . 240
L. Knappert. La signification de la science du Folklore pour l'histoire religieuse (M. *A. Gittée*). 243
Leopold von Schroeder. Griechische Götter und Heroen, I (M. *Eug. Monseur*) 350
Soltau. Die Mythen und Sagenkreise im homerischen Schiffserepos genannt Odyssee (M. *Eug. Monseur*). 354
G. Barone. Vita, precursori ed opere del P. Paolino da S. Bartolommeo (M. *Hartwig Derenbourg*) 354
N. Tsakni. La Russie sectaire (M. *Jean Réville*) 355
J. Vinson. Les religions actuelles (M. *Jean Réville*) 358
CHRONIQUES . . . . . 101, 246 et 362
DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES . . . . . 115 et 381
BIBLIOGRAPHIE . . . . . 123 et 399

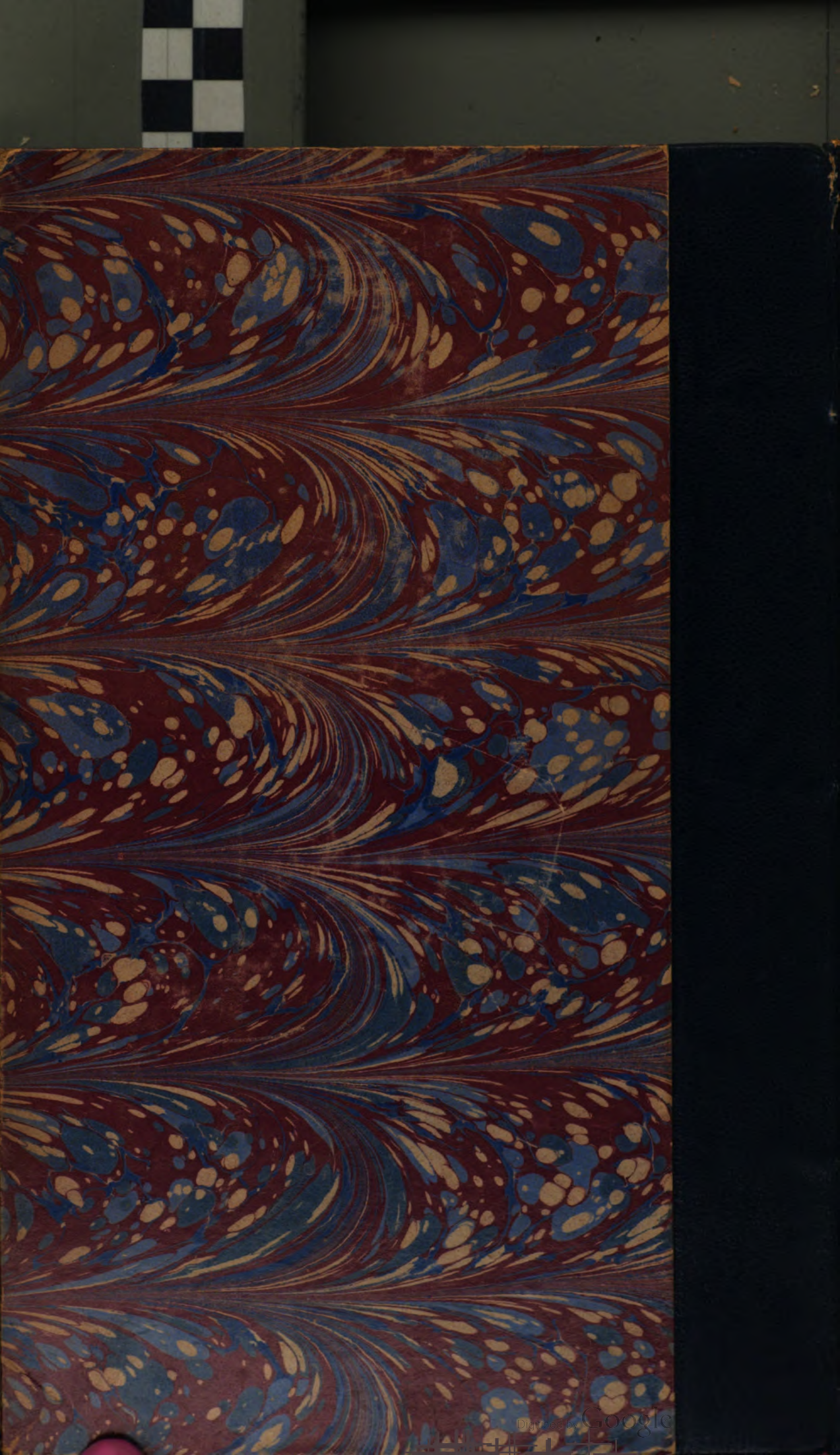
Angers, imp. Burdin et Cie, 4, rue Garnier.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02459 6374
Digitized by Google


Digitized by Google